Bibliotheca
Gymnasii Casimiriani.
(10038)

5040 b
XIII, 1.

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

Dr. EDUARD ZELLER.

ZWEITER THEIL.

SOKRATES UND DIE SOKRATIKER, PLATO UND DIE ALTE AKADEMIE.

ZWEITE AUFLAGE.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.

1859.

Cas A 3727

Bibliotheca Casimiriana

Vorwort.

Der vorliegende Band dieser Schrift ist in der neuen Auflage zwar keiner so durchgreifenden Umgestaltung unterworfen worden, wie der erste, aber doch hat er sehr bedeutende Erweiterungen und Veränderungen erfahren. Seinem Inhalte nach nur zwei von den drei Abschnitten umfassend, welche der entsprechende Theil der ersten Ausgabe behandelte, übertrifft er diesen an Umfang, bei engerem Druck, noch um ein Namhaftes. Diese Vermehrung rührt zu einem grossen Theile von der eingehenden Berücksichtigung des Biographischen und Literarischen, welches früher ganz bei Seite gelassen wurde, und von der ausführlicheren Besprechung der kleinen sokratischen Schulen und der alten Akademie her; doch wird man finden, dass ich auch die Darstellung der sokratischen und der platonischen Lehre möglichst zu vervollständigen bemüht war. Meine Auffassung dieser Lehren ist in der Hauptsache sich gleich geblieben; dabei habe ich mir aber die Verbesserung meiner Arbeit im Einzelnen, wie im Ganzen, nach Inhalt und Form, angelegen sein lassen. Was mir Andere hiefür darboten, ist dankbar benützt worden; und gerne spreche ich es aus, dass ich nicht wenigen Mitarbeitern für die Anregungen und Belehrungen verpflichtet bin, welche mir ihre Schriften auch dann nicht selten ge-

währten, wenn ich ihren Ergebnissen nicht beitreten konnte. Darf ich hoffen, dass mein Werk durch die Mühe, die ihm auf's Neue zugewandt wurde, wirklich gewonnen habe, und dass den Freunden der alten Philosophie mit dieser neuen Ausgabe desselben ein Dienst geleistet sei, so wird meine Arbeit reichlich belohnt sein.

Marburg im November 1858.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Zweite Periode.

Einleitung. Seite

1. Die Entwicklung des griechischen Geistes im fünften Jahrhundert 1

Rückblick — 1. Griechenland im fünften Jahrhundert, Athen. — 2. Die Geschichte des griechischen Geistes, wie sie sich in der Literatur darstellt: Aeschylus — 4; Sophokles — 6; Euripides — 10; Epicharm, Simonides, Bakchylides — 15; Pindar — 16; Herodot — 18; Thucydides — 19; Aristophanes — 21. Mysterienwesen und Wahrsagerei jener Zeit — 24.

2. Der Charakter und Entwicklungsgang der griechischen Philosophie in der zweiten Periode 27

Gesammtergebniss der ersten Periode — 27. Die Philosophie der zweiten Periode in ihrem Unterschied von der vorsokratischen — 29, und der nacharistotelischen — 32. Entwicklungsgang der zweiten Periode — 34.

Erster Abschnitt. Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

A. Sokrates.

I. Die Persönlichkeit des Sokrates.

1. Sein Leben 38

Chronologisches; Jugendgeschichte — 39. Mannesalter, häusliche Verhältnisse, Lehrthätigkeit — 46.

2. Der Charakter des Sokrates 53

Moralische Grösse — 53; griechische Eigenthümlichkeit — 56; auffallende Charakterzüge: das Prosaische seiner Erscheinung — 59; Geistesabwesenheit, Offenbarungsglaube, Dämonium — 61.

II. Die Philosophie des Sokrates.

1. Die Quellen. Das Princip der sokratischen Philosophie . . 70

Xenophon und Plato — 70. Philosophischer Standpunkt: angebliche Popularphilosophie — 73; das Princip des begrifflichen Wissens — 75; sittliche Bedeutung desselben — 78. Subjektivität des sokrat. Standpunkts — 80.

2. Die philosophische Methode 83

Die sokratische Selbstkenntniss — 84. Das Suchen des Wissens: die Menschenprüfung, der Eros und die Ironie — 86. Die Begriffsbildung und der Beweis aus Begriffen — 89.

3. Die sokratische Lehre ihrem Inhalt nach betrachtet: die Ethik 93

Grundsätzliche Beschränkung auf die Ethik — 93. Das allgemeine ethische Princip: die Tugend ein Wissen — 97. Das Gute, Eudämonismus — 101. Die besonderen sittlichen

Seite

Verhältnisse: der Einzelne — 107; die Freundschaft, die Ehe — 109; der Staat — 111; Feindesliebe — 114.

4. Fortsetzung: über die Natur, die Gottheit und den Menschen 115

Teleologische Naturansicht — 115; die Gottheit und die Gottesverehrung — 117; Würde des Menschen, Unsterblichkeit — 120.

5. Rückblick: Xenophon und Plato, Sokrates und die Sophisten 122

Treue der xenophontischen Darstellung — 122. Bedeutung der sokrat. Lehre für ihre Zeit — 125. Ihr Verhältniss zur Sophistik — 126.

III. Das Schicksal des Sokrates 130

Anklage, Verurtheilung, Tod des S. — 130. Motive seiner Verurtheilung: sie ist nicht das Werk der Sophisten — 139; nicht blos aus persönlichem Hass abzuleiten — 140; ob S. politischer Feindschaft (— 145) oder allgemeineren Gründen (— 147) zum Opfer fiel? Ueber die Berechtigung seiner Verurtheilung: unbegründete Anschuldigungen — 152; Verhältniss seines Princips zur altgriechischen Sittlichkeit — 158; Verhältniss desselben zu seiner Zeit — 161. Wirkung s. Todes — 164.

B. Die unvollkommenen Sokratiker.

1. Die Schule des Sokrates. Sokratische Popularphilosophie. Xenophon, Aeschines u. A. 165

Die sokratische Schule — 165. Xenophon — 167. Aeschines — 170. Simmias und Cebes — 171.

2. Die megarische und die elisch-eretrische Schule 173

Megariker: Aeussere Geschichte — 173. Ihre Lehre; Quellen derselben — 179. Die Begriffe, das Seiende und das Werdende — 181. Das Gute — 184. Bestreitung des Werdens, Eristik — 186; Eubulides — 188; Diodor — 189. Stilpo — 194.

Elisch-eretrische Schule. Aeussere Geschichte — 197. Ueberbleibsel ihrer Lehren — 198.

3. Die Cyniker 200

Aeussere Geschichte — 201. Lehre: Geringschätzung des theoretischen Wissens — 206. Erkenntnisslehre, Nominalismus — 209. Güter und Uebel, Tugend und Glückseligkeit — 214. Die Tugend — 221. Weise und Thoren — 223. Praktische Anwendung dieser Grundsätze: Weltentsagung — 224; Gleichgültigkeit gegen sittliche Güter (über die Ehe, den Staat u. s. w.) — 228; Stellung zur Religion — 234; moralische Einwirkung auf die Welt — 238.

4. Die Cyrenaiker 241

Aeussere Geschichte — 241. Die ursprüngliche cyrenaische Philosophie. Allgemeiner Standpunkt — 248. Sensualismus — 250. Lust und Unlust — 254. Das höchste Gut, Hedonismus — 255. Milderung desselben — 257. Die Praxis der

Seite

cyrenaischen Schule, Aristippus — 261. Charakter der cyren. Philosophie, Verhältniss zur sokratischen — 269.

Die jüngeren Cyrenaiker: Theodor — 274; Hegesias — 277; Anniceris — 279.

5. Rückblick auf die sokratischen Schulen 281

Zweiter Abschnitt. Plato und die ältere Akademie.

1. Plato's Leben . 286

Kindheit und Jugend — 286. Plato als Schüler des Sokrates — 292. Megarischer Aufenthalt, Reisen — 295. Lehrthätigkeit in der Akademie — 304. Politische Stellung, zweite und dritte sicilische Reise — 307. Tod — 312. Plato's Charakter — 312.

2. Plato's Schriften 319

Integrität unserer Sammlung — 320. Unächte Werke — 321. Plato's Schriften als Urkunden seiner Philosophie — 323. Reihenfolge der Schriften: Stand der Frage — 326. Leitende Gesichtspunkte — 333. Schriften der sokratischen Periode — 338. Phädrus, Gorgias, Meno, Theätet, Euthydem, Kratylus, Sophist, Politikus, Parmenides, Gastmahl, Phädo — 340. Philebus, Republik, Timäus, Kritias — 346. Gesetze — 348.

3. Ueber den Charakter, die Methode und die Eintheilung der platonischen Philosophie 349

Charakter der plat. Philosophie in ihrem Verhältniss zur sokratischen — 349, und vorsokratischen — 351. Dialektische Methode — 353. Form der platonischen Schriften: der philosophische Dialog — 355; Anknüpfung an die Person des Sokrates — 360; Mythen — 361. Eintheilung des Systems — 364.

4. Die propädeutische Begründung der platonischen Lehre . . . 368

1. Das gewöhnliche Bewusstsein, nach seinem theoretischen (— 368) und praktischen (— 371) Verhalten. — 2. Die Sophistik: a) ihre Erkenntnisslehre — 378; b) ihre Ethik — 379; c) die Sophistik als Ganzes — 382. — 3. Die Philosophie — 383. a) Der philosophische Trieb, der Eros — 384. b) Die philosophische Methode, die Dialektik — 388. Ihre Elemente: die Begriffsbildung — 391; die Eintheilung — 395. Weitere logische Bestimmungen — 398. Die Sprache — 400. c) Die Philosophie als Ganzes, die Stufen der philosophischen Entwicklung — 403.

5. Die Dialektik oder die Ideenlehre 412

1. Die Begründung der Ideenlehre, aus der Betrachtung des Wissens — 412 und des Seins — 414; die aristotelischen Beweise — 416. Die geschichtliche Entstehung jener Lehre — 417.

2. Der Begriff der Ideen: die Ideen als Gattungen — 420, als Substanzen — 423, als konkrete Einheiten — 427 oder Zahlen — 430, als lebendige Kräfte — 436.

Seite

3. Die Ideenwelt — 441. Ihr Umfang — 442. Ihre Gliederung — 445. Die allgemeinsten Kategorieen — 446. Die höchste Idee, das Gute und die Gottheit — 448.

6. Die Physik. a) Die allgemeinen Gründe der Erscheinungswelt 457

1. Die Materie. Ihre Ableitung — 457. Beschreibung der Materie — 460. Sie ist kein körperlicher Urstoff — 462; kein Erzeugniss der Vorstellung — 466; sondern der Raum — 468. Schwierigkeiten dieser Lehre — 469.

2. Das Verhältniss des Sinnlichen zur Idee — 471. Immanenz der Dinge in den Ideen — 472. Keine Ableitung der Sinnenwelt — 474; gegen die Gleichstellung der Materie mit dem Unbegrenzten in den Ideen — 475. Lücken des Systems an diesem Punkte — 484. Theilnahme der Dinge an den Ideen — 485. Die Vernunft und die Nothwendigkeit, die physikalischen und die Endursachen — 487.

3. Die Weltseele. Beschreibung derselben — 490. Zusammenhang dieser Lehre mit dem Ganzen des Systems — 492. Natur der Seele — 494; die Seele und das Mathematische — 500. Die Seele als Grund der Bewegung — 503 und Erkenntniss — 504.

7. Fortsetzung. b) Das Weltgebäude und seine Theile 506

Werth und Bedeutung dieser Untersuchungen — 506. 1. Die Entstehung der Welt, die Frage nach einem zeitlichen Anfang derselben — 508. 2. Die Bildung der Elemente: ihre teleologische (— 511) und physikalische (— 513) Ableitung. Eigenschaften, Vertheilung, Mischung, Bewegung, Zersetzung der Elemente — 515. 3. Das Weltgebäude, die Gestirne, die Zeit, das Weltjahr — 519. Die Welt als der gewordene Gott — 523.

8. Fortsetzung. c) Der Mensch 524

Wesen der menschlichen Seele — 525. Ihre mythische Geschichte — 526; dogmatischer Gehalt dieser Darstellungen — 530: Unsterblichkeit — 531, Präexistenz — 533, Wiedererinnerung, Seelenwanderung und jenseitige Vergeltung — 535. Theile der Seele — 538. Die Fragen über die Einheit des Seelenlebens — 541, die Willensfreiheit — 542, das Verhältniss der Seele zum Körper — 544. Physiologische Annahmen — 548. Pflanzen und Thiere — 551. Geschlechtsunterschied — 552. Von den Krankheiten — 553.

9. Die Ethik . 554

1. Das höchste Gut — 555. Flucht aus der Sinnenwelt — 556. Relative Berechtigung der Sinnlichkeit — 558.

2. Die Tugend. Tugend und Glückseligkeit — 561. Die Naturanlage als Bedingung der Tugend — 564. Gewohnheitsmässige und philosophische Tugend — 565. Mehrheit der Tugenden, Haupttugenden — 566. Die bezeichnendsten Einzelheiten der platonischen Sittenlehre — 568.

Seite

3. Der Staat. a. Zweck und Aufgabe des Staats. — 573. Die Philosophie als Bedingung des wahren Staatslebens — 577. b. Die Verfassung des Staats. Bedeutung der Staatseinrichtungen, aristokratischer Charakter der platonischen Verfassung — 578. Trennung und Verhältniss der Stände — 580; Begründung dieser Verfassung im System — 582. — c. Die gesellschaftlichen Einrichtungen: die Erzeugung — 586, die Erziehung — 587, die Lebensweise, Güter- Weiber- und Kindergemeinschaft — 589. Bedeutung dieses Staatsideals für Plato, Motive desselben — 591; seine Verwandtschaft mit dem modernen Staatswesen — 596. Die fehlerhaften Staaten — 597.

10. Plato's Ansichten über die Religion und die Kunst 598

1. Die Religion. Die Religion des Philosophen, die Reinigung des Volksglaubens — 599. Die sichtbaren Götter — 603. Die Volksreligion — 603. Gesammtergebniss — 606.

2. Die Kunst. Das Schöne — 608. Die künstlerische Begeisterung — 610. Die Nachahmung — 611. Beaufsichtigung der Kunst — 612. Arten der Kunst — 614. Die Rhetorik — 615.

11. Die spätere Form der platonischen Lehre. Die Gesetze . . 615

Die platonische Lehre nach Aristoteles — 616. Die Gesetze. Ihr Standpunkt — 618; Zurücktreten des Philosophischen — 619; religiöser Charakter — 620; Bedeutung der Mathematik — 621. Tugendlehre — 622. Politik — 624: Einzelgesetzgebung — 625; Verfassung — 626; gesellschaftliche Einrichtungen — 631. Gesammtcharakter der Schrift; Abweichungen vom ursprünglichen Standpunkt Plato's: die böse Weltseele — 634. Die Frage der Aechtheit — 638.

12. Die ältere Akademie. Speusippus 641

Die platonische Schule. Aeussere Geschichte — 641. Der philosophische Charakter der alten Akademie — 650. Speusippus: Erkenntnisslehre — 651. Die Urgründe, das Gute und die Seele — 653. Die Zahlen — 657. Die Grössen — 659. Bruchstücke seiner Physik — 660. Ethische Grundsätze — 663.

13. Fortsetzung: Xenokrates 664

Theile der Philosophie — 665. Arten und Stufen des Erkennens — 666. Urgründe — 667. Zahlen und Ideen — 668. Raumgrössen — 669. Die Seele — 672. Kosmologie; Götter und Dämonen — 673. Psychologisches — 678. Ethik — 678.

14. Fortsetzung: die übrigen Mitglieder der alten Akademie . . 683

Metaphysische Untersuchungen — 683. Heraklides — 685. Eudoxus — 689. Epinomis — 690. Polemo — 694. Krates, Krantor — 696.

Druckfehler.

Seite	3	Zeile	1 von unten statt es lies sie.
—	5	—	18 ist das Komma hinter „Laios“ zu streichen.
—	14	—	14 statt Jene lies Jenen.
—	37	—	8 von unten ist das Komma zu streichen.
—	57	—	23 statt ἀφιξώμεθα lies ἀφιξόμεθα.
—	100	—	11 von unten statt des lies das.
—	112	—	3 von unten statt 4, 9 lies 4, 6.
—	119	—	3 statt dieses lies diese.
—	121	—	4 von unten statt 49 lies 48.
—	156	—	23 statt aut's lies auf's.
—	173	—	1 von unten statt Gella lies Gela.
—	225	—	6 von unten statt drof. lies prof.
—	258	—	6 statt andern lies andere.
—	260	—	15 von unten statt ψιχικὰς lies ψυχικὰς.
—	266	—	18 statt Dio. lies Diog.
—	274	—	1 von unten statt angeriebt lies angiebt, er.
—	275	—	2 statt Beistaz lies Beisatz.
—	277	—	5 von unten statt πανάσχῃ lies παράσχῃ.
—	278	—	8 von unten ist das Komma zu streichen.
—	301	—	15 von unten statt II, 19 lies I, S. 19.
—	327	—	12 von unten statt Trilogieen lies Tetralogieen.
—	361		war Anm. 2 als Anm. 3 und Anm. 3 als Anm. 2 zu setzen.
—	399	—	5 statt derselben lies denselben.
—	413	—	16 ist hinter „164, A“ ein) zu setzen.
—	432	—	4 statt Begrifflichen liess begrifflichen.
—	454	—	5 von unten ist hinter ὄντων „ᾧ“ einzuschalten.
—	458	—	10 von unten statt ἐναντίον lies ἐναντίων.
—	476	—	20 ist hinter „phys.“ beizufügen: 32, b, m.
—	497	—	12 von unten statt die zwei folgenden lies das zweite und dritte.
—	504	—	19 statt mit lies von.
—	509	—	18 von unten statt Wedren lies Werden.
—	514	—	17 statt μμεηχάνηται lies μεμηχάνηται.
—	529	—	17 statt vor's lies vor.
—	546	—	19 von unten ist hinter „unterliegt“ das Komma zu streichen.
—	556	—	3 von unten statt τοῦτου lies τούτου, statt καθαρεύωφεν lies καθαρεύωμεν.
—	571	—	6 von unten statt ἐπιθυρμιῶν lies ἐπιθυμιῶν.
Ebd.		—	2 von unten statt ἀποτεθρυμένοι lies ἀποτεθρυμμένοι.
—	612	—	6 statt Darstellung lies Darstellungen.
—	637	—	5 statt Ausführbarkett lies Ausführbarkeit.

Zweite Periode.

Einleitung.

1. Die Entwicklung des griechischen Geistes im fünften Jahrhundert.

Das wissenschaftliche Leben des griechischen Volks war gegen das Ende des fünften Jahrhunderts an einem Punkt angelangt, auf dem nur die Wahl blieb, entweder auf die Wissenschaft überhaupt zu verzichten, oder eine gänzliche Umgestaltung derselben auf neuer Grundlage zu versuchen. Waren auch die älteren Schulen grösserentheils noch nicht ausgestorben, so war doch das Vertrauen zu ihren Systemen erschüttert; eine allgemeine Neigung zum Zweifel hatte sich der Gemüther bemächtigt; man hatte durch die Sophisten Alles in Frage stellen, jede Annahme mit gleicher Leichtigkeit vertheidigen und bestreiten gelernt; man hatte den Glauben an die Wahrheit der menschlichen Begriffe und an die Geltung der sittlichen Gesetze verloren; man war nicht blos der naturphilosophischen Untersuchungen, mit denen sich die Philosophie seit anderthalbhundert Jahren beschäftigt hatte, sondern der reinen Wissenschaft überhaupt überdrüssig geworden, um sich statt dessen eine formelle Denk- und Redefertigkeit und eine Anzahl nützlicher Kenntnisse für den Gebrauch des bürgerlichen Lebens zu erwerben. Andererseits war es gerade durch diesen Zustand gefordert, dass man sich um ein wissenschaftliches Verfahren bemühe, welches durch eine umsichtigere Behandlung der betreffenden Fragen die Mängel und Einseitigkeiten der früheren Systeme vermeiden lehrte; es war der Weg, welcher dahin führte, nicht blos mittelbar, durch die dialektische Auflösung der bisherigen Wissenschaft, angedeutet, sondern es war auch das wissenschaftliche Organ in den eristischen Wort- und Verstandeskämpfen geschärft und in den Ergebnissen

der Vorgänger ein reiches Material zur Verwerthung für einen philosophischen Neubau angesammelt; es war endlich durch die praktische Wendung der sophistischen Bestrebungen ein neues Feld der Untersuchung eröffnet, von dessen sorgfältigerem Anbau sich auch für die theoretische Philosophie bedeutende Früchte erwarten liessen. Fand sich die schöpferische Kraft, welche diese Elemente zu benützen und dem Denken eine neue Bahn zu zeigen wusste? Vor dieser Frage stand die griechische Philosophie, als Sokrates auftrat.

Ihre Entscheidung war natürlich zugleich von dem Gang abhängig, welchen die Entwicklung der staatlichen Zustände, des sittlichen Lebens und der allgemeinen Bildung genommen hatte; ein Zusammenhang, der jederzeit stattfindet, und in unserem Fall eben erst an der Sophistik sich mit besonderer Deutlichkeit herausgestellt hatte. In dieser Beziehung waren nun während des fünften Jahrhunderts die eingreifendsten Veränderungen vor sich gegangen. Kein anderes Volk hat jemals in so gleichmässiger Verbindung von kriegerischem Ruhm und hoher Geistesbildung einen rascheren und glänzenderen Aufschwung genommen, keines aber auch seinen Höhepunkt schneller überschritten, als das griechische in diesem Zeitraum. Erst die Grossthaten der Perserkriege, dann die herrliche Kunstblüthe des perikleïschen Zeitalters, und unmittelbar darauf jener innere Kampf, welcher die Macht und den Wohlstand der griechischen Freistaaten in unseligem Bruderzwist aufrieb, die kaum errungene Unabhängigkeit vom Ausland auf's Neue preisgab, die Freiheit Griechenlands für immer untergrub, die sittlichen Begriffe verwirrte und den Charakter des Volks unheilbar verderbte. Ein Process, der anderswo Jahrhunderte brauchte, ist hier in wenige Menschenalter zusammengedrängt. Wo der Pulsschlag eines Volkslebens so rasch geht, da muss auch der öffentliche Geist einem schnellen und fühlbaren Wechsel unterworfen sein, und wo in so kurzer Zeit so Vieles und so Grosses geschieht, da wird sich auch ein Reichthum von Gedanken entwickeln, die nur der gestaltenden Hand warten, um sich zu wissenschaftlichen Systemen zu verknüpfen.

Von der grössten Bedeutung für die Zukunft der Philosophie war hiebei die Stellung, welche Athen seit den Perserkriegen gewonnen hatte. Durch diese grossen Kämpfe war bei den Hellenen das

Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit mit einer bis dahin unbekannten Stärke erwacht. Was in dem Heerzug gegen Troja mythisch vorgebildet war, das sah man jetzt zum erstenmal in die geschichtliche Wirklichkeit eingetreten: Hellas stand als Einheit den Barbaren des Ostens gegenüber. Die Führung dieses vielgliedrigen Körpers war aber in der Hauptsache Athen zugefallen, und ebendamit war diese Stadt auch zum Mittelpunkt aller geistigen Bestrebungen, zum „Prytaneum der griechischen Weisheit“ [1]) geworden. Dieser Umstand hatte die wohlthätigsten Folgen für die weitere Entwicklung der Wissenschaft. Wir können allerdings auch schon vorher bei den verschiedenen philosophischen Schulen den Trieb wahrnehmen, aus ihrer Vereinzelung herauszutreten; wir sehen an den Physikern des fünften Jahrhunderts, dass ein reger Gedankenaustausch zwischen dem Osten und dem Westen Griechenlands stattfand; nachdem vollends die Sophisten die hellenische Welt von einem Ende zum andern zu durchreisen, die sicilische Redekunst nach Thessalien, die heraklitischen Lehren nach Sicilien zu tragen begonnen hatten, mussten die verschiedenen Bildungsquellen mehr und mehr in Einen Strom zusammenfliessen. Aber doch war es von hoher Wichtigkeit, dass diesem Strom ein festes Bett gegraben und sein Lauf nach einem bestimmten Ziel hingelenkt würde, und diess geschah durch die Entstehung einer attischen Philosophie. Nachdem sich hier, im Mittelpunkt der griechischen Welt, die verschiedenen Richtungen der vorsokratischen Forschung begegnet und gekreuzt hatten, war es Sokrates möglich, eine umfassendere Wissenschaft zu begründen, und die griechische Philosophie blieb von da an so fest an Athen gekettet, dass diese merkwürdige Stadt bis auf die neuere Akademie herab die Geburtsstätte aller geschichtlich bedeutenden Schulen, und noch beim Erlöschen der alten Philosophie ihr letzter Zufluchtsort gewesen ist.

Wollen wir uns nun an den erhaltenen literarischen Urkunden die Veränderung anschaulich machen, welche während des fünften Jahrhunderts in der Denkweise der Griechen vorgieng, und wollen wir uns zugleich von dem Werth und Umfang dessen überzeugen, was die sonstige Bildung jener Zeit der Philosophie darbot, so mag vor Allem der grossen attischen Tragiker erwähnt werden, welche

1) Wie es Hippias bei Plato Prot. 337, D nennt.

in ihrer Aufeinanderfolge den Charakter der drei Generationen, denen sie angehören, so bezeichnend darstellen. Bei dem Ersten von ihnen, bei Aeschylus, treffen wir einen Ernst der Gesinnung, eine Tiefe der religiösen Weltanschauung, eine überwältigende Kraft und Grossartigkeit, wie sie des Mannes von altväterlicher Gediegenheit, des Mitkämpfers in den grossen Perserschlachten würdig ist; zugleich aber auch das Herbe und Gewaltsame, das eine Zeit der heldenmüthigsten Thaten und Opfer, der mächtigsten Geschicke und der begeisterndsten Erfolge nicht mildern, und dessen sie auch nicht entbehren konnte. Der Geist seiner Tragödien ist der einer ungebrochenen, riesenstarken, von zarteren Empfindungen nur selten berührten, aber durch die Scheu vor den Göttern, durch die Anerkennung einer unverbrüchlichen sittlichen Ordnung, durch die Ergebung in das unentrinnbare Verhängniss gebändigten Männlichkeit. Der titanenhafte Trotz einer ungezügelten Kraft, die wilde Gewalt der Leidenschaft und des Wahnsinns, die zermalmende Macht des Schicksals, die Schauer der göttlichen Strafgerechtigkeit sind nie von einem Dichter erschütternder geschildert worden, als von Aeschylus. Die Grundlage aller seiner Ueberzeugungen bildet die Ehrfurcht vor den göttlichen Mächten, die aber sein grossartiger Blick bereits fast monotheistisch in der Einen allwaltenden Macht zusammenfasst. Was Zeus spricht, das geschieht; sein Wille vollbringt sich unfehlbar, wenn auch den Menschen verborgen [1]); kein Sterblicher vermag etwas wider ihn [2]), keiner entflieht dem Rathschluss der Gottheit, oder vielmehr dem Verhängniss [3]), über das Zeus selbst keine Macht hat [4]). Dieser göttlichen Macht gegenüber kann sich der Mensch nur schwach und hinfällig fühlen: seine Gedanken sind unstet, wie der Schatten eines Rauchs, sein Leben gleicht einem Bilde, das ein Schwamm auslöscht [5]). Dass er diese seine Stellung nicht verkennen möge, dass er »lerne, Menschliches nicht allzuhoch zu schätzen« [6]), dass er auch im Unglück den Göttern nicht zürnen [7]), dass sein Sinn sich nicht überheben soll, dass

1) Suppl. 598. 90 ff. Agam. 1485 f.
2) Prometh. 550.
3) Pers. 93. Fragm. 299 Dind. (352 Nauck).
4) Prometh. 511 ff.
5) Fr. 295 (390). Agam. 1327 ff.
6) Niobe Fr. 155 (154).
7) Fr. 369 Dind. — Stobäus Serm. 108, 43 legt die Verse Euripides bei.

die Aehre der Schuld, vom Hochmuth angesetzt, zu thränenreicher Erndte reift [1], ist die Lehre, welche uns aus allen Stücken des Dichters mit Flammenschrift entgegenleuchtet. Ganz rein vermochte freilich selbst ein Aeschylus diesen Gedanken nicht zu fassen, und einen Zwiespalt nicht völlig zu überwinden, welcher sich nicht blos durch die alte Tragödie, sondern durch die ganze Lebensansicht der Griechen hindurchzieht. Einerseits spricht auch er jenen alterthümlichen, mit der Eigenthümlichkeit der Naturreligion so eng zusammenhängenden Glauben an den Neid der Gottheit aus: neben der blühendsten Gesundheit lauert die Krankheit; wenn die Woge des Glückes den Menschen am Raschesten dahinträgt, zerschellt er an verborgener Klippe; will er nicht ganz untergehen, so möge der Glückliche einen Theil seiner Habe freiwillig auswerfen [2]; die Gottheit selbst verhängt den Menschen Verschuldung, wenn sie ein Haus von Grund aus umstürzen will [3]. Andererseits aber wird unser Dichter nicht müde, den Zusammenhang der Strafe mit der Schuld einzuschärfen; nicht allein an den alten Sagen von Niobe und Ixion, von Laios, und Atreus' Haus schildert er in ergreifenden Zügen die Unentrinnbarkeit der göttlichen Strafgerichte, das Unheil, welches dem Uebermuth auf dem Fuss folgt, den nimmer erlöschenden Fluch des Verbrechens: auch in dem unverhofften Ausgang des persischen Heerzugs erkennt er die höhere Hand, welche die Selbstüberhebung des Grosskönigs und seine Frevel gegen die hellenischen Götter bestraft hat. Wie der Mensch thut, so muss er leiden [4]; wer fromm und schuldlos, ohne Uebermuth lebt, den segnet die Gottheit, den Uebertreter des Rechts dagegen erfasst plötzlich, wenn auch erst vielleicht zögernd, die Rache [5]; den Einen trifft Dike mit jähem Schlag, den Andern drückt sie langsam nieder [6]; von Geschlecht zu Geschlecht wuchert der Fluch des Frevels, zu Kindern und Enkeln vererbt sich auch Tugend und Heil [7]; die Erinnyen walten in der

1) Pers. 820 ff.

2) Agam. 1001 ff., wozu sich die Vergleichung der herodotischen Erzählung über Polykrates, III, 40 ff., von selbst aufdrängt.

3) Niobe Fr. 160 (151), von Plato Rep. 380, A getadelt.

4) Agam. 1563. Choëph. 309 ff. Fr. 282 (444).

5) Eumenid. 530 ff. Fr. 283 (379).

6) Choëph. 61 ff.

7) Agam. 750 ff.

Menschen Geschick, sie rächen die Sünden der Väter an den Söhnen [1], sie saugen dem Verbrecher die Lebenskraft aus, sie heften sich ruhelos an seine Sohlen, sie werfen um ihn die Schlinge des Wahnsinns, sie verfolgen ihn strafend bis hinab zu den Schatten [2]. So streng und gross herrscht in diesen gewaltigen Dichtungen der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit und des unerbittlichen Schicksals. Nur um so bewundernswürdiger ist aber die Kraft, mit welcher der Dichter die Schranken dieser Weltansicht zu durchbrechen gewusst hat. In den Eumeniden werden jene ernsten sittlichen Collisionen, deren Dialektik uns schon Aeschylus so wahr zu schildern weiss [3], zu einem befriedigenden Schlusse geführt, die lichte olympische Göttin versöhnt die nächtlichen Rachegeister, die Härte des alten blutigen Rechts weicht menschlicher Milde; in der Promethea feiert die Naturreligion als Ganzes ihre sittliche Verklärung: wir sehen die Eifersucht der Götter gegen die Sterblichen in Gnade sich auflösen, Zeus selbst bedarf des Weisen, der wegen seiner Fürsorge für die Menschen die ganze Wucht seines Zorns hatte fühlen müssen; andererseits muss aber auch der unbeugsame Sinn des Titanen erweicht, die Gewaltherrschaft des Zeus muss durch willige Unterordnung in ein sittliches Reich verwandelt werden. Was der Dichter hier in die mythische Vorzeit verlegt, ist im Wesentlichen die Geschichte seiner eigenen Zeit und ihres Geistes; Aeschylus steht an der Grenzscheide von zwei kulturgeschichtlichen Perioden, und was er uns von der Milderung des alten Rechts und der anfänglichen Götterherrschaft erzählt, hat sich in anderer Weise wiederholt, als die Strenge des marathonischen Geschlechts in die heitere Schönheit des perikleïschen Zeitalters übergieng.

Dem Geist dieser neuen Zeit hat Sophokles den würdigsten Ausdruck verliehen. Wiewohl dieser Dichter in seinen Grundsätzen mit seinem Vorgänger übereinstimmt, machen seine Dichtungen doch einen anderen Eindruck. Der Grundton der sophokleïschen Dichtung ist gleichfalls die Ehrfurcht gegen die Götter, deren Macht und Gesetz das menschliche Leben umschliesst. Von ihnen kommt Alles, auch das Unglück [4], ihrer nie alternden Macht mag kein

1) Eum. 830 ff.

2) Eum. 264 ff. 312 ff.

3) M. vgl. Choëph. 896 ff. Eum. 198 ff. 566 ff.

4) Aias 1036 f. Trachin. 1278.

Sterblicher widerstehen, seinem Verhängniss nichts entrinnen [1], ihrem Auge kann keine That und kein Gedanke sich entziehen [2], ihre ewigen Gesetze, die keine sterbliche Macht gezeugt hat, wage Niemand zu überschreiten [3]. Schwach und hinfällig sind dagegen die Menschen, wie ein Schatten oder ein Traumbild, ein Nichts, nur eines flüchtigen Scheins von Glück fähig [4]; kein sterbliches Leben bleibt frei von Unheil [5], und auch den Glücklichsten darf man vor seinem Tod nicht glücklich preisen [6]; ja wenn man Alles erwägt, was der wechselnde Tag bringt, die Menge der Uebel, das seltene Glück, das Ende, das Allen bevorsteht, so möchte man das alte Wort wiederholen, dass nicht geboren zu werden das Beste sei, und das Nächste, baldmöglichst zu sterben [7]. Die höchste Lebensweisheit ist daher Beschränkung der Wünsche, Mässigung der Begierden, Rechtlichkeit, Gottesfurcht, Ergebung in das Schicksal. Dass der Mensch seinen Sinn nicht über das menschliche Maass erheben darf, dass nur der Bescheidene den Göttern angenehm ist, dass es verkehrt ist, nach Weiterem zu streben, statt mit Mässigem sich zu begnügen [8], dass der Uebermuth in jähes Verderben führt, dass das Rühmen einer grosssprecherischen Zunge Zeus verhasst ist [9], zeigt auch Sophokles am Beispiel von Solchen, welche von hohem Glück herabstürzten, oder durch Maasslosigkeit und Selbstüberhebung zu Grunde giengen. Auch er ist voll von dem Gedanken an den Werth der Tugend und die göttliche Vergeltung, er weiss, dass Rechtschaffenheit besser ist als Reichthum, Verlust besser, als ungerechter Gewinn, dass schwere Verschuldung schwere Strafe nach sich zieht, dass dagegen die Frömmigkeit und Tugend mehr werth ist als Alles, und nicht blos in diesem, sondern auch in jenem Leben belohnt wird [10]; ja er erklärt uns, es liege mehr daran, den Jenseitigen, als

1) Antig. 604 ff. 951 ff. Fr. 611. 615 Nauck.
2) Elektra 657 f.
3) Oed. rex 864 ff. Antig. 450 ff.
4) Aias 125. Oed. r. 1186 ff. Fr. 12. 616. 860 f.
5) Antig. 611 ff. Fr. 530.
6) Oed. r. Schl. Trachin. 1 ff. 943 ff. Fr. 532. 583. 596.
7) Oed. Col. 1215 ff.
8) Aias 127 ff. 758 ff. Oed. Col. 1211 ff. Fr. 320. 528.
9) Oed. r. 873 ff. Antig. 127 ff.
10) Fr. 18. 210. 196. 742. 752. Philokt. 1440 ff. vgl. Fr. 753.

den Diesseitigen zu gefallen [1]). Er ist ferner überzeugt, dass alle Weisheit von den Göttern kommt, und dass sie uns immer zum Rechten führen [2]), so wenig auch der Mensch selbst unterlassen darf, zu lernen und zu streben [3]); er ermahnt uns, unser Leid Zeus anheimzustellen, der vom Himmel herab Alles überwacht und ordnet, der Götter Schickung in Ergebung zu tragen [4]); und er lässt sich darin auch durch das Glück vieler Gottlosen und das Unglück vieler Frommen [5]) nicht irre machen. Die gleichen Gedanken haben Aeschylus' Muse geleitet, und doch ist der Geist der sophokleïschen Dramen ein anderer, als der seinige. Auf Sophokles Seite ist zunächst schon die höhere künstlerische Vollendung, die reichere dramatische Bewegung, die feinere Zeichnung des Seelenlebens, die sorgfältigere Entwicklung der Handlung aus den Charakteren und der Charaktere durch die Handlung, die maassvollere Schönheit, die durchsichtigere und anmuthigere Sprache; wogegen die stürmische Kraft, die wilde Erhabenheit, die grossartige Geschichtsanschauung des Aeschylus unerreicht dasteht. Aber auch der sittliche Standpunkt der beiden Dichter ist nicht ganz derselbe. Beide sind von Ehrfurcht gegen die göttlichen Mächte durchdrungen; aber diese Ehrfurcht ist bei Aeschylus mit einem Grauen gemischt, von dem sie sich erst zu befreien, mit einem Zwiespalt, den sie erst zu überwinden hat, um zu der vertrauensvollen Hingebung, zu der beseligenden Ruhe der sophokleïschen Frömmigkeit zu gelangen; die Gewalt des Schicksals erscheint bei ihm weit herber, weil sie weniger durch den Charakter derer, welche sie trifft, motivirt ist, die Herrschaft des Zeus ist eine Gewaltherrschaft, die erst allmählig gemildert wird, der Mensch muss untergehen, wenn die Gottheit eine zu nahe Verbindung mit ihm eingeht [6]). Beide feiern den Sieg der sittlichen Weltordnung über menschliche Eigenmächtigkeit, aber diesem Siege gehen bei Aeschylus viel schwerere und erschütterndere

1) Antig. 71 ff.

2) Fr. 834. 227. 809. 865 (wo in dem unverständlichen θείᾳ ἡμέρᾳ wohl ein θείᾳ μοίρᾳ steckt).

3) Fr. 731. 736.

4) Elektra 174. Fr. 523. 862.

5) Worüber Fr. 104 sich ausspricht.

6) M. vgl. in dieser Beziehung die Gestalt der Io im Prometheus, und namentlich V. 887 ff.

Kämpfe voran; die sittliche Ordnung wirkt bei ihm als eine strenge und furchtbare Macht, welche den Widerspenstigen zermalmt, während sie bei Sophokles mit der stillen Sicherheit eines Naturgesetzes ihr Werk vollbringt, und mehr Mitleid mit der menschlichen Schwäche, als Schrecken erzeugt. Jenen Kampf des blutigen alten Rechts mit dem milderen neuen, um welchen sich Aeschylus' Eumeniden drehen, hat Sophokles hinter sich, die Strafgerechtigkeit ist bei ihm von Hause aus harmonisch verschmolzen mit der Gnade, und der fluchbeladenste aller Sterblichen findet im Oedipus auf Kolonos ein versöhnendes Ende. Auch seine Helden sind anderer Art, als die seines Vorgängers. Bei Aeschylus sind die sittlichen Gegensätze so hart, dass ihm menschliche Repräsentanten derselben nicht genügen; er führt daher die Götter selbst auf den Kampfplatz, Zeus und den Titanen, die Töchter der Nacht und die Olympier; die Tragödie des Sophokles dagegen bewegt sich ganz innerhalb der Menschenwelt. Jener behandelt mit Vorliebe gewaltsame Naturen und unbändige Leidenschaften, dieser hat seine Hauptstärke in der Darstellung des Edeln, Gehaltenen und Zarten, die Stärke ist bei ihm in der Regel mit Würde, der Schmerz mit Ergebung gepaart, und es sind ihm aus diesem Grunde namentlich die weiblichen Charaktere gelungen: wenn uns Aeschylus in Klytämnestra das Dämonische der weiblichen Natur in seiner ganzen Furchtbarkeit schildert, so zeigt Sophokles in einer Antigone die reine Weiblichkeit, die »nicht zu hassen, nur zu lieben weiss« [1]), und mit dem Heldenmuth ihrer Liebe den Hass selbst zu Schanden macht. Die sophokleïsche Dichtung stellt uns mit Einem Wort die Weltansicht einer Zeit und eines Volkes vor Augen, das durch die erfolgreichsten Anstrengungen zum freudigen Gebrauch seiner Kräfte, zu Ruhm und Macht emporgetragen, in seinem Dasein sich wohl fühlt, das die menschliche Natur und ihre Zustände mit hellem Geist aufzufassen, ihre Grösse zu schätzen, ihre Leiden durch verständige Ergebung zu mildern, ihre Schwächen zu dulden, ihren Ausschreitungen mit Sitte und Gesetz zu steuern gelernt hat; wir erhalten von ihm, wie von keinem Andern, den Eindruck jener schönen natürlichen Uebereinstimmung von Pflicht und Neigung, von Freiheit und Ordnung, welche das sittliche Ideal der griechischen Welt ist.

1) Antig. 523.

Nur um vier bis fünf Olympiaden jünger ist Euripides, aber welche Veränderung in der ethischen Stimmung und Lebensansicht tritt uns aus seinen Werken entgegen! Euripides setzt als Künstler nur zu gerne an die Stelle der dichterischen Unmittelbarkeit die Berechnung, an die Stelle der einheitlichen Anschauung die trennende Reflexion; er sucht durch einzelne spannende und erschütternde Auftritte, durch Chorgesänge, welche mit der Handlung oft nur in losem Zusammenhang stehen, durch rhetorische Deklamationen und Lehrreden die Wirkung zu erreichen, welche sich reiner und tiefer aus dem Zusammenklang des Ganzen ergeben würde. Ebenso sehen wir auch jene Harmonie des sittlichen und religiösen Lebens, welche uns aus den sophokleïschen Stücken so wohlthuend ansprach, bei ihm sich auflösen. Nicht als ob es ihm an Sittensprüchen und religiösen Betrachtungen fehlte. Er weiss recht wohl, dass Frömmigkeit und maasshaltende Tugend für den Menschen das Beste sind, dass der Sterbliche seiner Vorzüge sich nicht überheben und im Unglück nicht verzagen soll, dass er nichts ohne die Götter vermag, dass es dem Guten am Ende gut, dem Schlechten schlecht geht, dass ein bescheidenes Glück wechselvoller Grösse vorzuziehen ist [1]), dass die Gottesfurcht des Armen mehr werth ist, als die prunkenden Opfer manches Reichen, Tugend und Einsicht besser, als Reichthum und edle Herkunft [2]); er redet ausführlich von den Wohlthaten der Götter gegen die Menschen [3]), er spricht ganz schön von ihrem gerechten und allmächtigen Walten [4]), er führt auch wohl die menschliche Verschuldung auf ihren Willen zurück [5]). Aber so viele derartige Aeusserungen sich auch bei ihm finden, so enthalten sie doch nicht das Ganze seiner Weltanschauung, und die ethische Eigenthümlichkeit seiner Dichtungen liegt nicht in ihnen. Euripides besitzt Empfänglichkeit genug für das Grosse und sittlich Schöne, um es vorkommenden Falls wahr und ergreifend darzustellen; aber ein

1) Bacch. 1139 f. Io Schl. Hippolyt. 1100 ff. Kirchh. Fr. 77. 80. 257 f. 305. 355. 395. 507. 576. 621. 942. 1014. 1016 f. 1027 Nauck. u. o.

2) Fr. 329. 53 f. 254. 345. 514 f. 940.

3) Suppl. 197 ff.

4) Troad. 880 f. Hel. 1442 f., vgl. die Schlussverse dieses Stücks, die am Schluss der Andromache und der Bacchen wiederkehren. Fr. 797. 832. 875. 969.

5) Hippol. 1427.

Schüler der Philosophen [1]) und ein Geistesverwandter der besseren Sophisten ist er von der älteren Denkart zu weit abgekommen, um sich der überlieferten Sitte und Glaubensweise unbefangen mit seiner innersten Ueberzeugung hinzugeben. Sein nüchterner Verstand erkennt das Unwahrscheinliche und Anstössige vieler Mythen, und der künstlerische Sinn beherrscht ihn nicht so ausschliessend, dass er sich um ihres idealen Gehalts und dichterischen Werths willen darüber wegzusetzen wüsste; die Schicksale der Menschen erscheinen ihm nicht unmittelbar als die Offenbarung einer höheren Macht, sondern zunächst als ein Ergebniss natürlicher Ursachen, der Berechnung, der Willkühr und des Zufalls; die sittlichen Grundsätze selbst gerathen in's Schwanken, und wenn auch ihre Geltung im Allgemeinen anerkannt wird, so kann sich der Dichter doch nicht verbergen, dass auch die unsittliche Handlungsweise Manches für sich anführen kann. Die grossartige dichterische Weltanschauung, die sittlich-religiöse Betrachtung des menschlichen Lebens ist hier einer skeptischen Stimmung, einer zersetzenden Reflexion, einem naturalistischen Pragmatismus gewichen. Wenn Aeschylus die Eumeniden noch in alterthümlich roher Gestalt, aber mit der erschütterndsten Wirkung auf die Bühne gebracht hatte, so sagt hier Elektra ihrem Bruder, ja er selbst sagt, dass sie blosse Erzeugnisse seiner Einbildungskraft seien [2]). Während Iphigenia sich rüstet, die Gefangenen zu opfern, reflektirt sie darüber, dass die Göttin dieses Opfer unmöglich verlangen könne, und dass auch die Erzählung vom Mahl des Tantalus eine Fabel sei [3]). Aehnlich wird in der Elektra (734 ff.) von dem tragischen Chor das Wunder des veränderten Sonnenlaufs bezweifelt; in den Troërinnen (963 ff.) bestreitet Hekabe die Erzählung vom Urtheil des Paris, und deutet die Beihülfe Aphrodite's

1) Ueber die anaxagorischen Ansichten, welche sich namentlich in einigen Bruchstücken aussprechen, vgl. m. HARTUNG Euripides restit. I, 109. 118 f. 139. Doch hat Anax. nicht, wie Euripides, die Erde und den Aether, sondern die Luft und den Aether als das Erste nach der ursprünglichen Mischung aller Stoffe bezeichnet. Auf Anaxagoras wird das bekannte schöne Fr. 902 bezogen, welches den Forscher preist, der schuldlos die ewige Ordnung der unsterblichen Natur betrachte. Vgl. auch Fr. 7. Jüngere Männer, wie Prodikus und Sokrates, kann Euripides zwar gekannt haben, aber nicht ihr Schüler gewesen sein.

2) Orest. 248 f. 387 ff.

3) Iphig. Taur. 372 ff.

zur Entführung der Helena auf den Eindruck von Paris Schönheit; und in den Bacchen (265 ff.) giebt Tiresias eine geschmacklose halb natürliche Erklärung des Mythus von Bacchus Geburt [1]). Die Götter, sagt der Dichter [2]), sind bedürfnisslos, also können die Erzählungen, die ihnen menschliche Leidenschaften andichten, unmöglich wahr sein. Auch die gewöhnlichen Vorstellungen von der göttlichen Strafgerechtigkeit sind ihm anstössig; er will dieselbe nicht als eine Bestrafung der einzelnen Thaten, sondern als allgemeine Ordnung gefasst wissen [3]). In andern Fällen unterwirft er die Handlungen und Gebote der Götter einem Tadel, der in der Regel durch den Charakter der handelnden Personen nicht gefordert war, und durch die weitere Entwicklung nicht bestraft wird, so dass er nothwendig als die eigene Ueberzeugung des Dichters erscheinen muss [4]); und er schliesst daraus bald, dass der Mensch sich über seine Fehler beruhigen dürfe, weil die Götter die gleichen machen, bald dass die Erzählungen über die Götter nicht wahr seien [5]). Auf die Kunst der Seher hält Euripides gleichfalls nicht viel, und benützt in seiner Helena (743 ff.) die Gelegenheit, um mit höchst rationalistischen Gründen zu beweisen, dass sie lauter Lug und Trug sei [6]). Mit diesen Mythen und Gebräuchen ist aber der Götterglaube selbst auf's Engste verwachsen; kein Wunder daher, dass der Dichter seinen Helden nicht ganz selten Aeusserungen über das Dasein der Götter in den Mund legt, welche freilich einem Protagoras weit besser anständen, als den Männern und Frauen der mythischen Vorzeit, dass bei ihm ein Talthybius zweifelnd fragt, ob es Götter gebe, oder ob der Zufall Alles lenke [7]), ein Anderer wegen der ungerechten Ver-

1) Vgl. auch Fr. 209.

2) Herc. fur. 1328 ff.

3) Fr. 508; damit hängt auch der Satz (Fr. 964) zusammen, dass die Gottheit nur für das Grosse Sorge trage, das Unbedeutende dem Zufall überlasse.

4) So Io 448 ff. 1315 ff. Elektra 1298. Orest. 277 ff. 409. Herc. fur. 339 ff. 654.

5) Beides geschieht im rasenden Herakles 1301 ff., jenes in der Rede des Theseus, dieses in der des Herakles.

6) Auch Sophokles lässt (Antig. 1033 ff.) seinen Kreon harte Beschuldigungen gegen die Seher aussprechen, aber bei ihm werden sie durch den Gang des Stücks widerlegt, bei Euripides bestätigt.

7) Hel. 484.

theilung von Glück und Unglück ihr Dasein bestreitet [1]), dass eine Hekabe im Gebet darüber grübelt, was die Gottheit wohl sein möge, Zeus, oder die Naturnothwendigkeit oder der Geist der sterblichen Wesen [2]), dass Herakles und Klytämnestra dahingestellt sein lassen, ob es Götter gebe und wer Zeus sei [3]), dass auch wohl der Aether für Zeus erklärt wird [4]). Diese Aeusserungen beweisen jedenfalls, dass der Dichter von dem alten Götterglauben weit abgekommen war, und wenn es ihm auch vielleicht mit der Versicherung ernst ist, nur ein Thor könne die Gottheit läugnen und den trügerischen Behauptungen der Philosophen über das Verborgene Glauben schenken [5]), so scheint er sich doch zum Volksglauben überwiegend skeptisch und kritisch zu verhalten: er mochte wohl annehmen, dass es eine Gottheit gebe, aber den mythischen Vorstellungen von den Göttern hat er gewiss keinen Werth beigelegt, das Wesen der Gottheit für unerkennbar gehalten, und die Einheit des Göttlichen mit Zurückdrängung oder mit Verwerfung des herrschenden Polytheismus vorausgesetzt [6]). Aehnlich äussert er sich über die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode: sie werden natürlich benützt, wo sie der Dichter gebrauchen kann, aber dann heisst es auch wieder, wie es sich mit einem andern Leben verhalte, wissen wir nicht, wir folgen hier nur grundloser Meinung [7]), und an mehreren Stellen spricht Euripides die Ansicht aus, welche theils auf orphisch-pythagoreïsche Ueberlieferungen, theils auf die Lehre des Anaxagoras und Archelaus zurückweist [8]), dass der Geist aus dem Aether stamme, und beim Tod in denselben zurückkehre [9]), wobei er es unentschie-

1) Fr. 288 vgl. Fr. 892 f.

2) Troad. 877 f.

3) Herc. fur. 1250. Iphig. Aul. 1034. Aehnlich Orest. 410 und das Bruchstück der Melanippe Fr. 483.

4) Fr. 935. 869.

5) Fr. 905. 981.

6) Fr. 904 heisst es, der Herrscher aller Dinge werde bald Zeus, bald Hades genannt, was auf die Ansicht hinführen würde, dass die Volksgötter überhaupt nur verschiedene Namen des Einen Gottes seien. Auch Helios und Apollo identificirt Fr. 781, 11 f. nach orphischer Ueberlieferung.

7) Hippolyt. 192 ff.

8) Vgl. unsern 1. Th. S. 327. 364. 695 ff. 717.

9) Suppl. 532 ff. (von Kirchhoff wohl mit Unrecht verdächtigt). Hel. 1012 ff. Fr. 836.

den gelassen zu haben scheint, ob und wie weit diesem mit der Aethermasse verschmolzenen Geist noch ein Bewusstsein zukomme [1]). Dass aber auch das sittliche Gebiet von diesen Zweifeln nicht unberührt bleibt, erhellt aus dem ganzen Charakter der euripideïschen Tragödie noch bestimmter, als aus den einzelnen Aussprüchen, welche zum Theil schon den Zeitgenossen des Dichters zum Anstoss gereichten [2]). Die tragischen Motive des Euripides liegen weit weniger in jener Collision der sittlichen Mächte, die ein Aeschylus und Sophokles mit so tiefem Sinn darzustellen wissen, als in persönlichen Leidenschaften, Veranstaltungen und Erlebnissen, seinen Helden fehlt es an der Idealität, die sie zu Typen einer ganzen Gattung machte, und desshalb bethätigt sich auch in der dramatischen Entwicklung bei ihm in den meisten Fällen nicht jene höhere Nothwendigkeit, die wir bei Jene bewundern, sondern das Endergebniss muss äusserlich, entweder durch Göttererscheinungen, oder durch irgend eine menschliche List, herbeigeführt werden. So reich an dichterischen Schönheiten er daher immer noch ist, so vortrefflich ihm einzelne Charakterschilderungen gelungen sind, so hohe Anerkennung wir seiner Kenntniss des menschlichen Lebens und der menschlichen Schwächen zollen müssen, so ergreifend viele Reden und Auftritte in seinen Schauspielen wirken: von der sittlichen und künstlerischen Höhe seiner zwei grossen Vorgänger ist er unläugbar herabgestiegen, um in die Tragödie jene Methode der

1) Hel. a. a. O. sagt er: der Geist der Gestorbenen lebe zwar nicht mehr, aber er habe ein unsterbliches Bewusstsein (γνώμη ἀθάνατος), nachdem er in den unsterblichen Aether übergegangen sei, und er begründet darauf den Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode, und in dem bekannten Fr. 639 (vgl. Fr. 452. 830) fragt er, ob nicht am Ende das Leben ein Tod und der Tod ein Leben sei. Dagegen heisst es Troad. 638, der Gestorbene sei ohne Gefühl, wie ein Ungeborener, Fr. 536, er sei ein Nichts, Erde und Schatten, Fr. 734 scheint nur die Unsterblichkeit des Ruhms zu kennen, und Heraklid. 591 ff. lässt es dahingestellt, ob die Todten etwas empfinden oder nicht.

2) Wie das bekannte: ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ' u. s. w. Hippol. 607 oder die Erklärung des Eteokles, Phön. 504. 525, dass man für den Machtbesitz Alles thun, und um einen Thron wohl freveln möge, oder die des Alten im Io 1051 f., dem Glücklichen stehe es an, sich vor Unrecht zu scheuen, wer verletzt ist, möge zu jedem Mittel greifen, um sich zu rächen. Euripides thut diese Aussprüche freilich nicht in eigenem Namen, aber doch haben schon seine Zeitgenossen ihre Verwandtschaft mit der sophistischen Moral richtig herausgefühlt.

subjektiven Reflexion, der gemachten Effekte und der künstlichen Rhetorik einzuführen, in der ihm bald nachher Agathon mit seiner geleckten Zierlichkeit und Kritias mit seiner sophistischen Lehrdichtung [1]) gefolgt ist.

Gleichzeitig mit Aeschylus und noch etwas früher blühten Epicharm, Simonides und Pindar, bald nach ihm Bakchylides. Von dem ersten dieser Männer ist schon früher [2]) gezeigt worden, wie sinnig er die Welt betrachtet, und wie rein die sittlichen und theologischen Begriffe sind, welche er seiner Beschäftigung mit der Philosophie zu verdanken hat. Simonides [3]), so weit uns die zerstreuten Bruchstücke auf seine Denkweise schliessen lassen, scheint hauptsächlich jener Mässigung und Selbstbeschränkung das Wort geredet zu haben, welche aus der Betrachtung der menschlichen Schwäche und Hinfälligkeit hervorgeht. Unser Leben ist voll Mühen und Sorgen, sein Glück ist unsicher, flüchtig eilt es dahin [4]), auch die Einsicht geht den Menschen nur zu leicht verloren (Fr. 42), auch ihre schwererrungene Tugend ist unvollkommen und unbeständig, sie wechselt mit den Umständen, und der Beste ist der, welchem die Götter Glück verleihen. Einen fehlerlosen Menschen muss man nicht suchen, sondern zufrieden sein, wenn man einen findet, der leidlich gerecht ist [5]). Die gleiche Stimmung treffen wir bei dem Erben der simonideïschen Dichtung, bei Bakchylides. Er weiss, dass Niemand durchaus glücklich ist, Wenige von schwerem Schicksalswechsel verschont bleiben, er bricht wohl auch mit Andern in die Klage aus: nicht geboren zu werden, sei das Beste [6]); er sieht aus diesem Grunde die höchste Lebensweisheit in dem Gleichmuth, der sich mit der Gegenwart begnügt und um die Zukunft nicht härmt (Fr. 19); er ist aber zugleich auch überzeugt, dass der Mensch das Rechte finden könne, und dass Zeus, der allsehende Beherrscher der Welt, an dem Unglück der Sterblichen nicht schuld sei (Fr. 29). Es sind das dieselben Grundsätze, wie sie schon die älteren Lehrdichter vortra-

1) M. s. über diesen unsern 1. Th. S. 781 f. und Nauck Trag. fragm. 599.

2) Im ersten Th. S. 363 ff.

3) Von Späteren neben Aeschylus als Dichter der guten alten Zeit genannt, vgl. Aristoph. Wolken 1352 ff.

4) Fr. 32. 36. 38. 39. 85. Bergk.

5) Fr. 5. vgl. 58.

6) Fr. 1. 2. 3. 21.

gen [1], ohne dass eine Veränderung des sittlichen Standpunkts zu bemerken wäre. Ein eigenthümlicherer und kräftigerer, dem Aeschylus nahe verwandter Geist spricht aus Pindar's Liedern. Die Grundlage seiner Weltanschauung liegt, wie bei Jenem, in einer sehr erhabenen Vorstellung von der Gottheit. Sie ist Alles [2], nichts ist ihr unmöglich; Zeus lenkt Alles nach seinem Willen, er verleiht Erfolg und Missgeschick [3]; das Gesetz, welches Sterbliche und Unsterbliche beherrscht, vollführt sich mit gewaltiger Hand [4]. Auch des Menschen Thaten sind des Gottes allsehendem Auge nicht verborgen [5]. Nur Schönes und Würdiges möge man von der Gottheit aussagen, wer ihr menschliche Laster schuldgiebt, wird der Strafe nicht entgehen [6]. Dieser göttlichen Erhabenheit gegenüber nimmt der Mensch eine zweiseitige Stellung ein. Einestheils ist er gottverwandter Natur: »einerlei ist der Götter und der Menschen Geschlecht, und der gleichen Mutter sind beide entstammt«; anderntheils aber sind sie ihrem Vermögen nach unendlich verschieden, und weder an Natur noch an Einsicht sind wir Geschöpfe des Tags mit den Unsterblichen zu vergleichen [7]: wandelbar ist unser Geschick und Freud' und Leid liegen nahe beisammen [8]. Die wahre Weisheit besteht daher darin, dass wir die Grenzen der Menschheit

1) S. unsern 1. Th. S. 78 ff.

2) Clemens Strom. V, 610, A: Πίνδαρος ... ἀντικρὺς εἰπὼν, τί θεός; ὅτι τὸ πᾶν. Wiewohl aber Clemens die Worte: τί u. s. w. als Citat zu geben scheint, sehen sie doch kaum aus, als ob sie so in einem pindarischen Gedicht hätten stehen können. Vielleicht sagte Pindar nur: θεὸς τὸ πᾶν, in demselben Sinn, wie Sophokles Trachin. 1278 sagt: οὐδὲν τούτων ὅ τι μὴ Ζεύς: es kommt bei Allem nur auf Gott an. Denselben Sinn müssten aber auch wohl die Worte τί θεὸς u. s. f. haben.

3) Fr. 119. 118. (bei Bergk Lyrici gr. 2. Ausg.) Pyth. II, 49 ff. 88 f. Nem. X, 29.

4) Fr. 146.

5) Ol. I, 64. vgl. Pyth. III, 28 ff. IX, 42 ff.

6) Ol. I, 28 ff., wo mit eigenthümlicher Vermischung des Mythischen und des Rationalistischen der Mythus von dem Göttermahl im Hause des Tantalus für eine Fabel erklärt wird, zu welcher die Entführung des Pelops durch Poseidon (als ob diese gotteswürdiger wäre) Anlass gegeben habe.

7) Nem. VI, Anf. Nach Fr. 108 stammt die Seele (das εἴδωλον αἰῶνος, das Schattenbild der lebendigen Persönlichkeit) allein von den Göttern, und beweist ihre höhere Natur beim Schlummer des Leibes in weissagenden Träumen.

8) Ol. II, 30 ff. Fr. 210.

nicht überschreiten, dass wir alles Gute von den Göttern erwarten, und mit dem, was sie uns gewähren, uns begnügen. Trachte nicht, ein Gott zu werden, ruft der Dichter uns zu, Sterbliches ziemt den Sterblichen, wer seinen Flug zum Himmel erhebt, wird jählings, wie Bellerophon, herabstürzen [1]. Nur wo die Gottheit den Weg zeigt, ist Segen und glücklicher Ausgang [2], in ihrer Hand liegt der Erfolg unserer Arbeit, je nachdem er vom Schicksal bestimmt ist [3]. Von ihr stammt auch alle Tugend und Weisheit [4], und ebendesshalb, weil sie ein Göttergeschenk ist, stellt Pindar die natürliche Begabung so hoch über alles Erlernte, und den schöpferischen Geist, dem sie zu Theil geworden ist, über die Andern, wie den Adler des Zeus über krächzende Raben [5]. In die Fügung der Gottheit haben wir uns zu ergeben, mit unserem Schicksal, wie es fällt, uns zu befriedigen. Dass man gegen den Gott nicht streite, dass man, ohne gegen den Stachel zu löcken, sein Joch trage, dass man nach den Umständen sich richte, Unmögliches nicht begehre, in allen Dingen Maass halte, vor dem Neid, welcher das Höchste am Stärksten trifft, sich hüte, ist der Rath unseres Dichters [6]. Und um seinen sittlichen Ermahnungen grösseren Nachdruck zu geben, verweist er nicht selten auf die jenseitige Vergeltung des Bösen, wie des Guten, wobei er im Uebrigen bald den hergebrachten Vorstellungen vom Tartarus, vom Elysium und den Inseln der Seligen folgt [7], bald den Glauben an eine Seelenwanderung damit verbindet [8]. Sein sittlicher

1) Ol. V, 24. Isthm. V, 14 ff. VII, 42 ff.

2) Fr. 85 (wo statt ἐν wohl ἐς zu lesen ist).

3) Pyth. XII, 28 ff.

4) Ol. IX, 28. 103 ff. Pyth. I, 41 ff. Fr. 118.

5) Ol. II, 86. IX, 100. Nem. I, 25. III, 40 ff.

6) Pyth. II, 34. 88 ff. III, 21 f. 59 ff. 103 ff. XI, 50 ff. Fr. 201.

7) So Ol. II, 56 ff. Fr. 106. 120. Auch Fr. 108 (Thren. 2) scheint nicht mehr als die gewöhnlichen Vorstellungen vorauszusetzen, nur dass den Seelen im Hades ein kräftigeres Leben gelassen wird, als bei Homer und im herrschenden Volksglauben. Fr. 109 (Thren. 3) halte ich jetzt mit Bestimmtheit für unächt, es ist wohl mit Anderem von einem alexandrinischen Juden unterschoben.

8) Fr. 110 (Thren. 4). Ol. II, 68 ff. Nach der letztern Stelle, in der sich P. am Ausführlichsten erklärt, erfolgt zunächst Lohn oder Strafe im Hades, einzelne ausgezeichnetere Männer jedoch dürfen wieder in's Leben zurückkehren, und können sich durch dreimaliges schuldloses Leben die höhere Seligkeit auf den Inseln der Seligen erwerben. S. unsern 1. Th. S. 50.

und religiöser Standpunkt im Ganzen ist von dem eines Aeschylus nicht verschieden, wenn auch der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit nicht mit dieser tragischen Gewalt bei ihm hervortritt.

Wollen wir diesen Standpunkt im Uebergang zu dem späteren kennen lernen, so können wir kein bezeichnenderes Beispiel wählen, als Herodot. Dieser Freund des Sophokles lässt sich in seiner Geschichtsbetrachtung einerseits von den Ideen der alten Zeit leiten. Er erkennt das Walten der göttlichen Vorsehung in der Einrichtung der Natur (III, 108), und ebenso deutlich auch in den Geschicken der Menschen, und namentlich in der Strafe, welche den Verbrecher trifft, sollte er auch nur im Uebermaass einer entschuldbaren Leidenschaft gehandelt haben [1]). Er ehrt auch die volksthümlichen Formen des Gottesdienstes [2]), denn er weiss, dass jedem Volk seine eigenen Gebräuche die liebsten sind, und nur ein Verrückter, sagt er, könne damit seinen Spott treiben (III, 38). Ja er ist glaubig genug, um mancherlei Wunder und Weissagungen, und darunter solche von der ausserordentlichsten Art, in guter Treue zu erzählen [3]). Auch darin trägt seine Frömmigkeit einen alterthümlichen Charakter, dass sie mit jener Furcht vor den göttlichen Mächten behaftet ist, welche der Naturreligion gerade desshalb eignet, weil die Erhabenheit der Götter über die Menschen hier nicht tief genug, und mehr im physischen als im moralischen Sinn aufgefasst ist. Der Mensch ist zu keinem vollkommenen Glück bestimmt, sein Leben ist zahllosen Wechselfällen unterworfen, vor seinem Ende ist Niemand glücklich zu preisen, und im Allgemeinen kann man zweifeln, ob nicht der Tod für den Menschen besser ist, als das Leben (II, 31 f.). Wer sich durch sein Glück oder durch seine Einbildung über das menschliche Loos erhebt, den trifft unfehlbar der Neid der Gottheit; denn eifersüchtig auf ihre Vorzüge duldet sie nicht, dass ein Sterblicher sich ihr gleichstelle [4]). Diess stimmt ganz mit dem Geist überein,

1) II, 120, Schl. IV, 205. VI, 84, Schl. VIII, 129, Schl. vgl. VII, 133 f.

2) Aus diesem Grunde trägt er z. B. (II, 86 u. ö.) Bedenken, die Namen ägyptischer Götter in einem Zusammenhang, durch den sie entweiht werden könnten, zu nennen, oder über ägyptische Mysterien zu berichten.

3) So VII, 12 ff. 57. VIII, 37. 65. IX, 100 u. ö. Auch die angeblichen Weissagungen des Bakis und Musäus VIII, 77. IX, 43, an deren Aechtheit ihm kein Zweifel aufsteigt, gehören hieher.

4) Man vgl. über das θεῖον φθονερὸν I, 32. 34. III, 40 ff. VII, 10, 5. 46. Schl.

der die ältere Dichtung der Griechen durchweht. Nichts destoweniger kann und will Herodot nicht verbergen, dass er der Sohn einer Zeit ist, in welcher das Denken bereits an dem kindlichen Glauben zu rütteln begonnen hat. So unbefangen er uns eine Menge Wundergeschichten mittheilt, so findet er doch ein andermal (I, 60) den Glauben an eine Göttererscheinung, die freilich auf einen plumpen Betrug hinauslief, „äusserst einfältig," und VII, 129 erklärt er eine Wirkung, welche die thessalische Sage Poseidon zuschrieb, von einem Erdbeben; namentlich aber verräth sich darin eine rationalistische Neigung, dass er Mythendeutungen im Geschmack des späteren Euemerismus mit Vorliebe aufnimmt und auch wohl selbst weiter ausführt [1]). Nehmen wir dazu, dass er bei Gelegenheit die Ansicht ausspricht, über die Götter wissen alle Menschen ungefähr gleich wenig (II, 3, Schl.), so liegt wohl am Tage, mit wie viel Zweifel der alte Glaube hier bereits versetzt ist.

Bei dem nächsten grossen Geschichtschreiber, bei Thucydides, ist er ganz in die natürliche Geschichtsbetrachtung übergegangen. Den hohen sittlichen Ernst seiner Darstellung wird Niemand verkennen. Seine Geschichte des peloponnesischen Kriegs wirkt selbst in ihrer unvollendeten Gestalt wie die ergreifendste Tragödie. Aber diese Wirkung wird rein durch den geschichtlichen Pragmatismus selbst erreicht, ohne dass das Einschreiten der Götter für die Erklärung der Ereignisse zu Hülfe genommen würde. Thucydides weiss, wie unentbehrlich die Religion für das öffentliche Wohl ist, er zeigt eben durch seine Schilderung, wie sehr er nicht blos die sittliche, sondern auch die religiöse Zerrüttung seines Vaterlandes beklagt [2]), aber er lässt das Walten der Gottheit und der sittlichen Weltordnung nur durch den Gang der Geschichte selbst an's Licht treten. Ueberzeugt, dass die menschliche Natur sich gleich bleibe, stellt er uns die sittlichen Gesetze dar, indem er am gegebenen Fall zeigt, wie das Unheil naturgemäss aus der Schwäche und den Leidenschaften der Menschen hervorgieng, die er genau kennt und unbestechlich beurtheilt [3]). Nirgends dagegen verräth er einen

1) So bei den Sagen über Io und Europa (I, 1 f.), Gyges (I, 8 ff.), die dodonäischen Tauben (II, 56 f.), Helena (II, 113—120), Herakles (II, 43. 146).

2) M. vgl. die bekannten klassischen Stellen II, 53. III, 82.

3) So eben III, 82. 84 und in der unübertrefflichen Schilderung des sici-

Glauben an jene ausserordentlichen Ereignisse, in denen bei Herodot die Hand der Gottheit sich offenbart; wo seine Zeitgenossen die Erfüllung von Weissagungen sehen, äussert er sich mit der nüchternsten Kritik [1]), statt wirklicher Hülfsmittel auf Göttersprüche zu bauen, nennt er eine Thorheit des Pöbels [2]), über den unseligen Aberglauben des Nicias spricht er offen seine Missbilligung aus [3]), und in der Grabrede (II, 35 ff.), welche ebensosehr ein Denkmal seines eigenen, als des perikleïschen Geistes ist, würdigt er die mythische Geschichte Athen's, dieses vielbenützte Thema anderer Panegyriker, keines Wortes, um sich dafür mit staatsmännischem Sinn an die Wirklichkeit und ihre praktischen Aufgaben zu halten. Sein Geschichtswerk ist ein glänzendes Zeugniss männlicher Reife, hoher Verstandesbildung, vielseitiger Lebenserfahrung, nüchterner, vorurtheilsloser, scharfer, sittlich ernster Weltbetrachtung, ein Werk, welches uns mit der höchsten Achtung nicht blos für seinen Verfasser, sondern auch für die Zeit erfüllen muss, die einen solchen Mann gross zu nähren im Stande war. Zugleich verbirgt aber dieses Werk auch die Schattenseiten jener Zeit nicht, und man darf nur die Schilderung lesen, welche es von der Verwirrung aller sittlichen Begriffe durch die Partheikämpfe des peloponnesischen Kriegs, von der Verwilderung Athen's durch die Pest, von dem Verschwinden der Frömmigkeit und der Aufopferung, von der Entfesselung aller selbstsüchtigen Leidenschaften entwirft [4]), um in jener Periode der Macht und der Bildung zugleich auch den Verfall der sittlichen Tüchtigkeit zu erkennen. Und um uns keinen Zweifel darüber übrig zu lassen, dass mit dem thatsächlichen Verhalten auch die allgemeinen Ueberzeugungen in's Schwanken gekommen waren, lässt Thucydides von vielen seiner Redner, besonders von denen aus Athen, die selbstsüchtigsten Grundsätze so nackt aussprechen, als diess nur irgend von einem der jüngeren Sophisten geschehen konnte. Dass Jeder zu herrschen suche, der die Macht hat, dass sich Niemand durch

lischen Feldzugs, seiner Motive und seines Ausgangs VI, 15. 24. 30 ff. vgl. m. VII, 75. 87 u. s. w.

1) Z. B. II, 17. 54.

2) V, 103, wo der Athener ohne Zweifel die eigene Meinung des Schriftstellers ausspricht.

3) VII, 50, Schl.

4) III, 82 ff. II, 53.

die Rücksicht auf das Recht abhalten lasse, seinen Vortheil mit allen Mitteln zu verfolgen, dass die Herrschaft des Stärkeren das allgemeine Naturgesetz sei, dass im Grunde Jedermann Recht und Ehre nach seinem Nutzen und Genuss bemesse, und dass auch die geordnetsten Staaten wenigstens in ihrer äusseren Politik so verfahren, erklären hier athenische Volksredner und Gesandte ganz ungescheut bei jeder Gelegenheit [1]), und auch die, welche unter der Selbstsucht der Athener zu leiden haben, wissen sie doch am Ende kaum zu tadeln [2]). Wir sehen so die sittlichen und politischen Zustände mit der sophistischen Wendung der Wissenschaft durchaus gleichen Schritt halten.

Wie wenig sich auch andere einsichtige Männer über die Gefahren täuschten, welche dieser Gang der Dinge herbeiführte, wie wenig aber andererseits auch solche ihm zu steuern, oder sich selbst dem Geist ihrer Zeit zu entziehen wussten, sehen wir an Aristophanes. Dieser Dichter ist ein begeisterter Lobredner der alten guten Zeit mit ihrer gediegenen Sittlichkeit, ihrer strengen Erziehung, ihren kriegerischen Grossthaten, ihrem geordneten und besonnenen Staatswesen [3]); er wird warm und erhaben, so oft er auf die Tage von Marathon zu sprechen kommt [4]); er geisselt mit unerbittlicher Satyre bald in der Form des ausgelassensten Scherzes bald in der des bitteren Ernstes die Neuerungen, welche sich an die Stelle des Altbewährten gedrängt haben: die zügellose Demokratie mit ihren Demagogen und Sykophanten [5]); die gehaltlose, verweichlichte, freigeisterische, ihrem sittlichen Beruf untreu gewordene, von ihrer künstlerischen Höhe herabgestiegene Poësie [6]); die sophistische Bildung mit ihren unfruchtbaren, glaubens- und sittengefährlichen Spekulationen, die statt tüchtiger Staatsbürger und frommer Männer nur blasse Grübler, atheistische Aufklärer und gewissenlose Rechtsverdreher zu erziehen wisse [7]). Dieser Eifer für das Alte ist auch

1) I, 76. III, 40 m. V, 89. 105. 111 m. VI, 85, Anf.

2) Vgl. IV, 61.

3) Z. B. Wolken 882 ff. Ritter 1316 ff.

4) Wespen 1071 ff. Acharn. 676 ff.

5) Ritter. Wespen. Wolken 568 ff. Die Sykophanten werden bei jeder Gelegenheit vorgenommen.

6) Frösche. Thesmophoriazusen. Acharn. 393 ff.

7) Wolken. Vögel 1282. 1553 ff. Frösche 1491 ff.

bei ihm unzweifelhaft Sache der eigenen Ueberzeugung. Wir sehen diess aus dem Ernst, aus der Wärme und der klassischen Schönheit solcher Stellen, welche das Lob der alten Zeit und ihrer Sitte verkünden, wir sehen es noch unzweifelhafter aus der ganzen Tendenz seiner Komödie, und wenn er selbst sich mit Recht des Muthes rühmt, mit dem er gegen einen Kleon seine Bürgerpflicht erfüllt habe [1]), so werden auch wir ihm das Zeugniss des ehrlichen Mannes, der für einen Grundsatz kämpft, nicht versagen dürfen. Aber wie leidenschaftlich er gegen den Geist der Neuerung zu Felde zieht, er selbst setzt diesen Geist nicht blos bei seinen Zuhörern voraus, sondern er vertritt und befördert ihn auch in seinem Theile. Er geisselt die Demagogen und Sykophanten, aber indem er sie geisselt, erzählt er uns, dass Alles von ihnen voll sei, dass die Demagogie hundert Köpfe habe, die immer neu nachwachsen, dass das Volk von Athen, wie ein kindisch gewordener Greis, dem unverschämtesten von seinen Schmeichlern jederzeit am Sichersten zufalle [2]), dass die Biedermänner der älteren Generation auf ihre Richtergebühren gerade so erpicht seien, wie die ganze löbliche Bürgerschaft auf ihre Processe, und die lakonisirenden jungen Herrn gerade so liederlich, wie die Demagogen [3]), dass das souveräne Volk auch nach der Wiederherstellung der solonischen Verfassung ebenso bunt fortwirthschaftete, wie vorher, und am Ende nur eben noch die Verrücktheit der Weiberherrschaft zu fehlen schien [4]). Und auch er selbst treibt in seinen Stücken die Künste der Demagogen und Sykophanten: er verläumdet einen Sokrates und manchen Andern so gut, wie es nur irgend ein Rhetor vermocht hätte, und um die Staatslenker auszustechen, welche das öffentliche Vermögen zur Volksbestechung vergeudeten, sagt er den Bürgern von Athen [5]), wenn es mit rechten Dingen zugienge, müssten sie davon noch weit mehr bekommen. Auch für die moralische und religiöse Restauration eröffnen sich bei ihm schlechte Aussichten. Er rühmt die alte sittsame

1) Wespen 1029 ff. vgl. 1284 ff. Frieden 951 ff. Acharn. 959 f. Wolken 542 f.

2) M. s. die Ritter u. v. a. St.

3) Wespen. Vögel 38 ff.

4) Ekklesiazusen, namentlich V. 456, wozu man Plato Rep. VIII, 563, B. vergleiche.

5) Wespen 655 ff.

Erziehung, aber er sagt uns dabei mit Lachen, dass bei seinen Zuhörern wenig Sittsamkeit zu Hause sei [1]), und er findet die Laster, an denen sein Volk litt, im Grunde doch sehr natürlich [2]); er bringt die Weiber wegen ihrer Ausgelassenheit auf die Bühne, aber er schildert diese Ausgelassenheit als so gross und verbreitet, dass man nicht wohl auf Besserung hoffen kann [3]); er zieht auf die Philosophen los, welche die Götter läugnen, aber schon in einem seiner ersten Lustspiele giebt er uns zu verstehen, dass der Götterglaube in seiner Zeit nur noch auf schwachen Füssen stand [4]), und er selbst giebt nicht blos in einzelnen Aeusserungen [5]), sondern in ganzen Auftritten und Stücken [6]), die Götter sammt ihren Priestern [7]) mit so übermüthiger Ausgelassenheit preis, er zieht sie mit so derber Komik nicht blos in's Menschliche, sondern recht ausdrücklich in's Niedrige und Gemeine herab, er hebt die moralischen Blössen ihrer Menschenähnlichkeit so nackt und geflissentlich hervor, er lässt die Götter- wie die Menschenwelt in einem so tollen Wirbel sich herumdrehen, dass dem Zuschauer, der sich an dieser verkehrten Welt belustigt, ebenso, wie dem Dichter, die Ehrfurcht vor den Wesen entschwinden muss, welche seiner Phantasie so bereitwillig und rückhaltlos zu Diensten sind. Mögen wir nun auch noch so viel von diesen Dingen auf Rechnung der Komödienfreiheit setzen [8]), so bleibt doch immer noch mehr als genug übrig, um uns zu überzeugen, dass der Dichter selbst so gut, wie sein Publikum, weit von der alten Sitte abgekommen war, die er so sehnsüchtig zurückwünscht;

1) Wolken 1055 ff.

2) M. vgl. z. B. die Aeusserungen über die Päderastie Vögel 137 ff. Frösche 148. Ritter 1384 ff.

3) In den Ekklesiazusen und Thesmophoriazusen u. ö.

4) Ritter 32.

5) Z. B. Wolken 369 ff. 396 ff. 900 ff. 1075 ff. Vögel 556 ff. 1608 ff. Ekklesiaz. 778 f. Plut. 123 ff. 697 ff.

6) So in den Fröschen, im Frieden, am Schluss des Plutos und vor Allem in den Vögeln, diesem Musterstück eines kecken leichtbeschwingten Humors.

7) Die Letzteren Plut. 665 ff.

8) Zum herkömmlichen Ton der Komödie gehören namentlich die kolossalen Nacktheiten und Zoten, und die Vorgänger des Aristophanes haben ihn darin ohne Zweifel noch übertroffen. So befremdend sich daher dieses Element neben seinem Eifer für Sittenverbesserung ausnimmt, so kann es doch für die Frage, welche uns hier beschäftigt, kaum in Betracht kommen.

und so sehen wir überhaupt die Zeit und die Umgebung, aus welcher die attische Philosophie hervorgieng, allenthalben, wo wir sie auch anfassen, von jenem Geiste der Neuerung durchdrungen, der es selbst den entschiedensten Verehrern des Alten, je bedeutender sie waren, um so gewisser zur Unmöglichkeit machte, bei der Lebens- und Denkweise ihrer Vorfahren zu beharren.

Unter den Anzeichen dieser Veränderung ist hier noch einer Erscheinung zu erwähnen, welche um die Zeit des peloponnesischen Kriegs hervortritt: die zunehmende Ausbreitung des Mysterienwesens und der damit verbundenen Wahrsagerei. Hatte man schon früher in ausserordentlichen Fällen, wo die Menschen immer dazu geneigt sind, die angeblichen Weissagungen alter Propheten hervorgesucht [1]), so scheint jetzt der Unfug und Missbrauch, welcher damit getrieben wurde, eine unglaubliche Höhe erreicht zu haben [2]), und dass um dieselbe Zeit auch die orphischen und korybantischen Weihen an Anhang und Verbreitung gewannen, wird durch die häufigen Hinweisungen darauf wahrscheinlich, welchen wir bei den Schriftstellern dieser und der nächsten Generation begegnen [3]).

1) Herodot erwähnt VIII, 77. IX, 43 solcher Weissagungen von Bakis und Musäus über den Perserkrieg.

2) Wir sehen diess namentlich aus Aristophanes, der keine Gelegenheit vorbeilässt, die Wahrsager zu geisseln. So zeigt er, um von andern beiläufigen Ausfällen (z. B. Wolken 330. Vögel 521) zu schweigen, in den Rittern (109 ff. 818. 960. 997 ff., womit auch Lysistr. 767 ff. z. vgl.) höchst anschaulich, mit welcher Unverschämtheit Kleon und andere Demagogen den Aberglauben zu benützen wussten, um durch angebliche Weissagungen eines Bakis u. s. w. der Eigenliebe des Volks zu schmeicheln und seinen Willen zu lenken, im Frieden 1047 ff. lässt er einen Seher Hierokles auftreten, der sich aus Eigennutz dem Friedensschluss widersetzt, und gewiss eine historische Person ist, in den Vögeln 959 ff. einen Wahrsager, der sich zur Gründung der Stadt herbeidrängt, um etwas zu erschnappen. Derartige Erscheinungen mögen auch die Polemik des Euripides (s. o. S. 12) veranlasst haben.

3) So Philolaus und Plato (s. unsern 1. Th. S. 327), der Letztere auch Phädo 69, C. Rep. II, 363, C. 364, B, besonders aber Euripides und Aristophanes. Jener macht Hippol. 949 f. den keuschen Hippolytus zum Orphiker, und Fr. 475 führt er einen Mysten auf, der in die Orgien des idäischen Zeus des Zagreus und der Kureten eingeweiht, sich des orphischen Lebens befleissigt; Dieser stellt uns nicht blos in den Fröschen (145 ff. 312 ff.) das Leben der (dionysisch) Geweihten und Ungeweihten im Hades gerade so roh und sinnlich vor Augen, wie auch nach Plato die Weihepriester selbst es schilderten, sondern auch im Frieden 374 f. spielt er auf die Meinung an, dass man

Darin lag aber in mehr als Einer Beziehung eine beachtenswerthe Neuerung. Schon in formeller Hinsicht war es nicht dasselbe, ob man sich bei den öffentlichen Orakeln Raths erholte und der althergebrachten, in bestimmten Ländern seit unvordenklicher Zeit eingebürgerten Weihen sich bediente, oder ob man zu den angeblichen Aussprüchen einzelner Seher und zu den Privatkulten seine Zuflucht nahm, welche ohne eine örtliche Grundlage von wandernden Priestern verbreitet und in besonderen Vereinen mit dem Anspruch geübt wurden, ihre Theilnehmer als besonders Auserwählte in diesem und in jenem Leben über die Masse der Menschen zu erheben. Wenn die Liebhaberei für diese Privatkulte und die ungeordnete Wahrsagerei überhandnahm, so war diess theils ein Beweis davon, dass man sich durch die öffentliche Religion nicht ganz befriedigt fand, theils diente es dazu, diesen Erfolg zu befördern. Aber auch materiell entfernte sich diese mystische Frömmigkeit von der bisherigen Glaubens- und Lebensweise. Die Göttervorstellungen beginnen in ihr durch Verschmelzung ihre Bestimmtheit zu verlieren [1], und vielleicht steht damit jene synkretistische und pantheistische Neigung in Verbindung, die wir schon im fünften Jahrhundert bei Einzelnen

nicht ruhig sterben könne, wenn man nicht vor seinem Tod noch die Weihen erhalten habe, und in den Wespen 119 bezieht er sich auf den Gebrauch, Kranken zum Zweck der Heilung die Weihen zu ertheilen.

1) Es gilt diess zunächst von Dionysos selbst, der in der mystischen Theologie als Repräsentant des wechselnden, im Winter hinsterbenden und im Frühling wieder erwachenden Naturlebens, als Dionysos Zagreus verehrt, und insofern zum Todtengott gemacht und dem Pluto gleichgesetzt wurde. Diess geschieht nämlich nicht blos in der späteren orphischen Lehre, sondern auch schon bei Heraklit (s. unsern 1. Th. S. 481, 3), der diesen Zug ohne Zweifel ebenso, wie einen Theil seiner anthropologischen Vorstellungen, den Orphikern entnommen hat. Eben dahin weist die Behauptung der Mysten bei Plato, Phädo 69, C (unter denen wir nach dem Zusammenhang und der entsprechenden Darstellung in Aristophanes' Fröschen nur dionysische Mysten verstehen können), dass die Geweihten im Hades bei den Göttern wohnen sollen, denn diese Verheissung muss sich doch wohl vor Allem auf den Gott beziehen, dessen Weihen sie tragen. Ueberhaupt konnte nur unter dieser Voraussetzung den Dionysosmysterien diese Bedeutung für das jenseitige Leben gegeben werden. An diese Vermischung zweier Gottheiten mochten sich dann in der Folge, um die Bedeutung des Dionysos und seiner Weihen möglichst zu steigern, andere anschliessen, wie wir sie in orphischen Gedichten der alexandrinischen Zeit finden; s. unsern 1. Th. S. 45.

wahrnehmen können [1]). Die Auffassung des Menschenlebens und der menschlichen Natur gewinnt durch den inhaltsvolleren Unsterblichkeitsglauben, welchen die Dogmen von der Seelenwanderung und der jenseitigen Vergeltung [2]) aufbrachten, einen veränderten Charakter, und auch hievon haben sich Spuren in der Dichtung der euripideïschen Zeit erhalten [3]). Im Zusammenhang damit kommt endlich eine ascetische Ethik [4]) in Aufnahme, zu welcher die Enthaltung von thierischer Nahrung [5]), die Ehelosigkeit [6]), die Scheu vor gewissen Verunreinigungen [7]) und eine weisse Kleidung gehören. Die Philosophie freilich konnte von dieser Ascese zunächst nur das Allgemeinste, die Lossagung von der Sinnlichkeit, in geistigerem Sinne sich aneignen, erst später, im Neupythagoreismus, hat sie dieselbe in ihrer ganzen Aeusserlichkeit aufgenommen. Vorerst war ihr durch den ganzen Stand des griechischen Geisteslebens und der wissenschaftlichen Entwicklung eine andere und glänzendere Bahn vorgezeichnet.

1) M. vgl. hierüber, ausser dem, was S. 13, A. 6 aus Euripides angeführt wurde, das Fragment bei Clemens Strom. V, 603, D, welches Nauck Fragm. Trag. 588 f. mit Wahrscheinlichkeit Aeschylus' Sohn Euphorion beilegt: Ζεύς ἐστιν αἰθὴρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεύς τ' οὐρανός, Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον.

2) Vgl. unsern 1. Th. S. 48 ff. 327.

3) Ausser Euripides (s. o. S. 13) scheint auch Melanippides (Fr. 6 bei Bergk Lyr. gr. S. 982) die Seele als unsterblich zu bezeichnen, und Io (Fr. 4 ebend. S. 464) den pythagoreïschen Unsterblichkeitsglauben sich anzueignen. Auf eine Rückkehr der Seelen in den Aether (s. o. S. 13) könnte auch der Volksglaube hindeuten, dessen Aristophanes (Friede 832) erwähnt, dass die Gestorbenen Sterne werden.

4) M. s. über dieselbe Euripid. Hippol. 949 f. Fr. 475, wozu die empedokleïschen und pythagoreïschen Satzungen zu vergleichen sind.

5) Darauf bezieht sich Euripides vielleicht auch Fr. 884.

6) Dass diese schon damals zur orphischen Vollkommenheit gehörte, erhellt aus Euripides, der seinen Hippolytus doch wohl nur desshalb zum Orphiker gemacht hat, weil dieser Verächter Aphrodite's (Hippol. 10 ff. 101) durch seine typische Keuschheit an die orphische Virginität erinnerte. Ein Keuschheitsgelübde kommt auch in der Elektra V. 254 vor; dass manchen Priesterinnen, seltener männlichen Priestern, die Ehe untersagt war, ist bekannt.

7) φεύγω γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης οὐ χριμπτόμενος (Eurip. Fr. 475, 16), also dasselbe καθαρεύειν ἀπὸ κήδους καὶ λεχοῦς (Berührung mit einem Todten oder einer Wöchnerin), welches der Pythagoreer des Alexander Polyhistor bei Diog. VIII, 33 verlangt. Geburt und Tod gelten aus nahe liegenden Gründen für verunreinigend; vgl. Eurip. Iphig. Taur. 372 ff. Thucyd. III, 104 u. A.

2. Der Charakter und Entwicklungsgang der griechischen Philosophie in der zweiten Periode.

Das Zeitalter des Sokrates hatte von der Vorzeit einen reichen Schatz von religiösen Ideen sittlichen Grundsätzen und wissenschaftlichen Begriffen ererbt; zugleich war es aber auf allen Punkten von der früheren Vorstellungsweise und Sitte abgekommen, die überlieferten Formen waren ihm zu eng geworden, neue Wege waren aufgesucht, neue Aufgaben hatten sich aufgedrängt. Die mythischen Vorstellungen von den Göttern und vom Zustand nach dem Tode [1]) hatten für die überwiegende Mehrzahl der Gebildeten ihre Bedeutung verloren, selbst das Dasein der Götter war Vielen zweifelhaft geworden; die alte Sitte war in Verfall gerathen, die Gesetzlichkeit des bürgerlichen, die Einfachheit und Zucht des Privatlebens hatte einer kecken Ungebundenheit, einem rücksichtslosen Streben nach Genuss und Vortheil weichen müssen, Grundsätze, die alle Geltung von Recht und Gesetz aufhoben, wurden ungescheut, mit freudiger Zustimmung des jüngeren Geschlechts, ausgesprochen; die Strenge und Grossartigkeit der älteren, die durchsichtige Schönheit, die klassische Anmuth, die gehaltvolle Würde der späteren Kunst begann sich in effektmachende Gewandtheit aufzulösen; die Wissenschaft war in der Sophistik nicht nur an einzelnen Systemen, sondern an der ganzen Richtung der bisherigen Forschung, ja an der Möglichkeit des Wissens selbst irre geworden. Aber die geistige Kraft des griechischen Volkes war nicht blos nicht erschöpft, sondern sie war gerade in den Bewegungen und Kämpfen des fünften Jahrhunderts erst vollständig entbunden worden; sein Gesichtskreis hatte sich erweitert, sein Denken geschärft, seine Anschauungen und Begriffe sich bereichert, sein ganzes Bewusstsein hatte einen neuen Inhalt gewonnen, seitdem ihm die ruhmvollsten Thaten und die herrlichsten Werke gelungen waren; und wenn der Höhepunkt der klassischen Kunst und des freien Staatslebens allerdings gegen das Ende dieses Zeitraums bereits überschritten war, so hatte dagegen die neuerweckte Verstandesbildung ihre wissenschaftliche Verwerthung noch zu erwarten, denn die Sophistik hatte nur zerstört, nicht geschaffen, nur angeregt, nicht ausgeführt. Und

1) M. vgl. in Betreff dieser auch Plato Rep. I, 330, D.

dass hier gerade etwas Neues und Durchgreifendes geschehe, war ebensosehr durch das praktische, wie durch das wissenschaftliche Bedürfniss gefordert. Nachdem die alte Sitte und die bisherige Wissenschaft durch den veränderten Zeitgeist verdrängt war, konnte man nicht mehr einfach zu ihr zurückkehren; aber darum auf alles Wissen und alle sittlichen Grundsätze zu verzichten, war eine offenbare Uebereilung; denn wenn auch die bisherige Auffassung beider sich ungenügend gezeigt hatte, so folgte daraus doch noch lange nicht, dass überhaupt keine Wissenschaft und keine Sittlichkeit möglich sei. Je deutlicher vielmehr die verderblichen Folgen dieser Ansicht an den Tag kamen, um so bestimmter musste auch die Aufgabe sich herausstellen, durch eine gründliche Umgestaltung des wissenschaftlichen und des sittlichen Bewusstseins ihnen zu entgehen, ohne doch mit einer unbedingten Wiederherstellung des Vergangenen das Unmögliche zu versuchen. Welcher Weg aber hiefür zu betreten sei, war dem tieferblickenden Auge durch die bisherige Erfahrung mit hinreichender Deutlichkeit angezeigt. Die überlieferte Sitte hatte dem Geist der Neuerung weichen müssen, weil sie sich nur auf Instinkt und Gewohnheit, nicht auf klare Erkenntniss ihrer Nothwendigkeit stützte; wer also eine dauernde Wiederherstellung des sittlichen Lebens unternahm, musste es auf's Wissen gründen. Die frühere Philosophie konnte dem Bedürfniss der Zeit nicht genügen, weil sie der Naturforschung einseitig zugewandt war, weil sie der Masse keine hinreichende Vorbildung für's praktische Leben, dem denkenden Geiste keinen Aufschluss über sein Wesen und seine Bestimmung gewährte; die neue musste diesen Mangel ergänzen, dem geistigen und sittlichen Gebiet ihre Aufmerksamkeit widmen, den reichen Vorrath von ethischen Anschauungen, welche in der Religion der Poësie und der öffentlichen Sitte niedergelegt waren, verarbeiten. Die älteren Systeme waren den sophistischen Zweifeln erlegen, weil sie in ihren Grundlagen zu einseitig, in ihren Ergebnissen zu materialistisch waren, um einer Dialektik widerstehen zu können, welche die verschiedenen Standpunkte durch einander auflöste, und die Möglichkeit des Wissens durch den Wechsel und die Unsicherheit der sinnlichen Erscheinung widerlegte. Ein dauerndes Gebäude liess sich nicht errichten, wenn nicht der Grund tiefer gelegt, wenn nicht das Mittel gefunden wurde, die einseitigen Gesichtspunkte durch einander zu ergänzen, die Widersprüche in

einem Gemeinsamen auszugleichen, in der wechselnden Erscheinung das unveränderliche Wesen der Dinge zu ergreifen [1]). Dieses Mittel war aber die Dialektik, oder die Kunst der Begriffsbildung, und seine Frucht war der philosophische Idealismus. So führte die Erkenntniss dessen, was in den gegebenen Zuständen mangelhaft und verfehlt war, naturgemäss zu der Wendung, welche die Philosophie seit Sokrates nahm: durch das Schwanken der sittlichen Ueberzeugungen war eine wissenschaftliche Ethik gefordert, durch die Einseitigkeit der Naturphilosophie eine umfassendere Forschung, durch die Widersprüche der dogmatischen Systeme ein dialektisches Verfahren, durch die Unsicherheit der sinnlichen Beobachtung die Begriffsphilosophie, durch das Ungenügende einer materialistischen Weltansicht der Idealismus.

Diese Züge sind es nun auch wirklich, welche die Philosophie unserer Periode von der vorsokratischen unterscheiden. Die letztere, haben wir gesehen, war durchweg Naturphilosophie [2]) gewesen, und nur die Uebergangsform der Sophistik hatte sich von der physikalischen Forschung abgekehrt, um sich den ethischen und dialektischen Fragen zuzuwenden. Mit Sokrates wird diese Richtung zur herrschenden; er selbst beschäftigt sich ausschliesslich mit der Begriffsbestimmung und der Untersuchung über die Tugend, auf dasselbe Gebiet beschränken sich, mit unbedeutenden Ausnahmen, die unvollkommenen sokratischen Schulen, auch bei Plato tritt die dialektische Grundlegung und die ethische Vollendung des Systems der Naturbetrachtung gegenüber entschieden in den Vordergrund, und wenn Aristoteles die Physik in grosser Breite und mit unverkennbarer Vorliebe ausgeführt hat, so ist sie doch auch ihm nur ein einzelner, seinem Werthe nach der Metaphysik untergeordneter Theil des Systems. Schon diese Erweiterung ihres Umfangs lässt uns erkennen, dass der ganze Standpunkt der Philosophie sich verändert hat; denn warum anders hätte das Denken andere und umfassendere Stoffe gesucht, als weil es selbst ein anderes geworden war, und sich darum in den bisherigen nicht mehr befriedigt fand? Auch die philosophische Methode ist desshalb jetzt eine andere. In der früheren Philosophie hatte sich das Denken unmittelbar auf das Objekt,

1) M. vgl. hiezu unsern 1. Th. S. 723 f. 728 f.

2) In dem I, 137 erörterten Sinne.

als solches, gerichtet, in der sokratischen und nachsokratischen richtet es sich zunächst auf den Begriff, und nur mittelst des Begriffs auf das Objekt; jene hatte ohne weitere Vorbereitung gefragt, welche Prädikate den Dingen zukommen, ob z. B. das Seiende bewegt oder unbewegt sei, wie und woraus die Welt entstanden sei u. s. f., diese fragt immer zuerst, was die Dinge an sich selbst, ihrem Begriffe nach, sind, und erst aus dem richtig erkannten Begriffe des Dings glaubt sie auch über die Eigenschaften und Zustände desselben etwas ausmachen zu können [1]. Der Begriff eines Gegenstands wird aber nur dadurch gewonnen, dass man seine verschiedenen Seiten und Eigenschaften zusammenfasst, ihre scheinbaren Widersprüche ausgleicht, das Bleibende daran von dem Wechselnden unterscheidet, mit Einem Wort durch jenes dialektische Verfahren, welches Sokrates aufgebracht, Plato und Aristoteles näher begründet und entwickelt haben. Waren daher die Früheren einseitig von einzelnen hervorragenden Eigenschaften der Dinge ausgegangen, um nach diesen ihr Wesen zu bestimmen, so wird jetzt verlangt, dass jedem Urtheil über einen gegebenen Gegenstand die allseitige Erwägung und Vergleichung seiner sämmtlichen Eigenschaften vorangehe: an die Stelle des Dogmatismus tritt die Dialektik. Hiemit ist die Reflexion, welche in der Sophistik die ältere Philosophie zersetzt hatte, als Moment in die neue aufgenommen: die verschiedenen Standpunkte, aus denen sich die Dinge betrachten lassen, werden zusammengebracht und auf einander bezogen; aber man bleibt nicht bei dem negativen Ergebniss stehen, dass unsere Vorstellungen nicht wahr sein können, weil sie entgegengesetzte Bestimmungen enthalten, sondern man will das Entgegengesetzte positiv zur Einheit verknüpfen, man will zeigen, dass die wahre Wissenschaft vom Widerspruch nicht getroffen werde, weil sie eben nur auf das gehe, was die Gegensätze in sich vereinigt

1) M. vgl. hierüber, um Anderes zu übergehen, vorläufig die klare Auseinandersetzung PLATO's Phädo 99, D f.: nachdem er sich lange vergeblich mit den Untersuchungen der Physiker bemüht habe, sei er zu der Ueberzeugung gekommen, dass er nur immer mehr in Dunkelheit gerathe, wenn er seine Forschung auf die Dinge als solche richte (τὰ ὄντα σκοπῶν ... βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστῃ τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν). ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν (das wahre Wesen der Dinge). Also statt der πράγματα die λόγοι, statt der ὄντα die ἀλήθεια τῶν ὄντων.

und die Widersprüche von sich ausschliesst. Diese Richtung auf begriffliches Wissen bildet die gemeinsame Eigenthümlichkeit der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie, und dass auch die kleineren sokratischen Schulen dieselbe nicht verläugnen, wird später gezeigt werden. Ist es aber nur der Begriff, der ein wahres Wissen gewährt, so kann auch das wahre Sein nur in dem liegen, was durch den Begriff erkannt wird, in dem Wesen der Dinge, so wie sich dieses dem Denken darstellt. Dieses wesenhafte Sein konnte aber nicht in dem Stoff gesucht werden; nachdem vielmehr schon Anaxagoras erkannt hatte, dass der Stoff nur durch den Geist zu einer Welt gestaltet werden könne, nachdem sodann in der Sophistik die ältere materialistische Physik sich in Skepsis aufgelöst hatte, blieb nur übrig, die Form und Zweckbestimmung der Dinge, das Unkörperliche an ihnen für das zu erklären, worauf es bei der Bestimmung ihres Begriffs zunächst ankomme, mithin auch für das wahrhaft Wirkliche in der Erscheinung: die sokratische Begriffsphilosophie führte folgerichtig zum Idealismus. Die Anfänge dieses Idealismus lassen sich schon bei Sokrates selbst nicht verkennen: seine Gleichgültigkeit gegen die physikalischen, seine Vorliebe für ethische Untersuchungen zeigt zur Genüge, dass er der inneren Welt einen viel höheren Werth beilegte, als der äussern, und seine teleologische Naturbetrachtung durfte nur auf ihre metaphysischen Voraussetzungen zurückgeführt werden, um den Satz zu erhalten, dass nicht der Stoff, sondern der ihn gestaltende Begriff jedes Ding zu dem mache, was es ist, dass mithin nur dieser sein wahres Sein darstelle. Bestimmter tritt dieser Idealismus bei den Megarikern hervor, und bei Plato beherrscht er unter dem gleichzeitigen Einfluss vorsokratischer Lehren alle Theile des Systems. Auch Aristoteles aber wird ihm nicht untreu; bestreitet er auch die Jenseitigkeit der platonischen Ideen, so behauptet er doch gleichfalls, nicht der Stoff, sondern die Form, sei das Wirkliche, und die höchste Wirklichkeit komme nur dem stofflosen Geist zu; und aus diesem Grunde erklärt er selbst in der Physik mit seinen Vorgängern die Endursachen für die höheren gegen die stofflichen Ursachen: auch er ist im Vergleich mit den vorsokratischen Physikern als Idealist zu bezeichnen.

Während also die vorsokratische Philosophie, von der Naturbetrachtung ausgehend, ihre hauptsächlichste Aufgabe darin sah, das Wesen und die Ursachen der körperlichen Dinge zu erforschen, und

während sie hiefür zunächst auf ihre stoffliche Beschaffenheit zurückgieng, zeigt diejenige, welche Sokrates begründet hat, einen wesentlich veränderten Charakter. Sie beginnt nicht mit der Naturbeobachtung, sondern mit der Selbstbetrachtung, nicht mit der Physik, sondern mit der Ethik; sie will die Erscheinungen zunächst begrifflich, erst in zweiter Reihe physikalisch erklären; sie setzt an die Stelle des dogmatischen Verfahrens das dialektische, an die Stelle des Materialismus den Idealismus. Der Geist wird jetzt als das Höhere gegen die Natur, der Begriff oder die Form als das Höhere gegen den Stoff anerkannt. Die Naturphilosophie ist zur Begriffsphilosophie geworden.

Damit ist aber freilich nicht gesagt, dass der menschliche Geist das Maass der Wahrheit und das Ziel der Wissenschaft sein solle. Die Philosophie unserer Periode ist nicht blos von jenem subjektiven Idealismus eines Fichte weit entfernt, der überhaupt erst unserer Zeit möglich war; sondern sie räumt der Subjektivität auch nicht einmal so viel ein, wie die nacharistotelischen Schulen [1]. Bei diesen wird das theoretische Interesse dem praktischen untergeordnet, das Wissen soll in letzter Beziehung nur ein Mittel für die Tugend und Glückseligkeit des Menschen sein; von den grossen Philosophen unserer Periode dagegen wird der selbständige Werth der Wissenschaft noch vollständig anerkannt: das Erkennen gilt ihnen als Selbstzweck, die Theorie für das Höchste und Seligste, das Handeln für abhängig vom Wissen, nicht das Wissen für abhängig von den Zwecken des praktischen Lebens. Nur einige einseitige Sokratiker, welche für die herrschende Zeitrichtung nichts beweisen, machen hievon eine Ausnahme. Hier findet sich daher auch noch jener unbefangene Glaube an die Möglichkeit des Wissens, welcher der nacharistotelischen Philosophie fehlt; man widerlegt wohl die sophistische Skepsis, aber man hat nicht nöthig, sie in sich selbst erst niederzukämpfen; man fragt, wie ein wahres Wissen zu gewinnen, in welcher Weise des Vorstellens es zu suchen, wie sein Begriff zu bestimmen sei, aber man zweifelt nicht, ob überhaupt ein Wissen möglich sei: die Untersuchung über das Kriterium, diese Grundfrage der späteren Schulen, ist der Philosophie unserer Periode in diesem

1) M. s. über diese die Einleitung zu unserem 3. Th. und unsern 1. Th. S. 120 ff.

Sinn fremd [1]), und ebenso fremd sind ihr die Antworten, welche jene darauf gaben; sie schneidet nicht mit den Stoikern und Epikureern die Frage durch ein praktisches Postulat ab, sie verzichtet nicht mit den Skeptikern auf das Wissen, sie flüchtet sich nicht mit dem Neuplatonismus zu höheren Offenbarungen, es genügt ihr, im wissenschaftlichen Denken die Quelle der Wahrheit aufzuzeigen. Auch der Zweig der Wissenschaft, dessen selbständige Bearbeitung die Späteren so sehr vernachlässigen, die Physik, wird in unserer Periode noch erfolgreich betrieben: mag ihr auch Sokrates mit der Mehrzahl seiner Schüler den Rücken kehren, so kann sie doch schon Plato nicht entbehren, und Aristoteles bringt sie in der Hauptsache für zwei Jahrtausende zum Abschluss. Wenn endlich die nacharistotelische Ethik einerseits durch ihren kosmopolitischen Universalismus, andererseits durch ihre Lostrennung von der Politik, durch die Zurückziehung des sittlichen Bewusstseins von der Aussenwelt, durch eine stumme Resignation und eine trübe Ascese dem Standpunkt der altgriechischen Sittlichkeit untreu wird, so dürfen wir uns nur an die allseitige Empfänglichkeit, die heitere Lebensfreudigkeit, die hingebende Vaterlandsliebe eines Sokrates, an die platonische Politik, an die aristotelische Tugend- und Staatslehre, an das Verhältniss des cyrenaischen zum epikureïschen Eudämonismus [2]) erinnern, um uns auch an diesem Punkte den Unterschied der Zeiten klar zu machen. Die Philosophie unserer zweiten Periode strebt zwar auch in der Ethik über die Schranken des Hergebrachten hinaus: sie ergänzt die sittliche Gewöhnung durch eine ethische Theorie und ein selbstbewusstes Handeln; sie unterscheidet bestimmter, als der gewöhnliche Standpunkt, zwischen der äusseren That und der Gesinnung; sie verlangt Erhebung über das sinnliche Leben zum Idealen; sie reinigt das sittliche Bewusstsein nach seinem Inhalt und seinen Motiven; sie lehrt eine allgemein menschliche Tugend, welche nicht in der Thätigkeit für den Staat aufgeht, und sie will demgemäss den Staat selbst nur als ein Mittel zur Verwirklichung der Tugend und Glückseligkeit, nicht als den letzten sittlichen Zweck

1) Man nehme z. B. den platonischen Theätet, dessen Frage nach dem Begriff des Wissens (ἐπιστήμη ὅ τί ποτε τυγχάνει ὄν; 145, E) etwas ganz Anderes ist, als der in der Frage nach dem Kriterium ausgedrückte Zweifel an der Möglichkeit des Wissens.

2) Vgl. I, 122.

betrachtet wissen. Aber doch ist sie noch weit entfernt von der stoisch-epikureïschen Apathie, von der skeptischen Ataraxie und der neuplatonischen Ascese; sie will den Menschen in seiner sittlichen Thätigkeit von der Natur nicht losreissen, sie weiss die Tugend mit Aristoteles als Vollendung der natürlichen Anlage zu fassen, die Liebe zum sittlich Schönen mit Plato aus der Liebe zur sinnlichen Schönheit zu entwickeln; sie verlangt, dass der Philosoph für die menschliche Gesellschaft thätig sei; es fehlt ihr der spätere Kosmopolitismus, es fehlt ihr aber auch die Gleichgültigkeit gegen Nationalität und Staatsleben. Sie hält auch hier die klassische Mitte zwischen unfreier Hingebung an die Aussenwelt und einseitiger Zurückziehung aus derselben.

Was demnach die zweite Periode von der ersten unterscheidet ist dieses, dass sich die Philosophie vom unmittelbaren Dasein auf den Gedanken oder die Idee richtet, was sie von der dritten unterscheidet ist die Objektivität dieses Denkens, diess, dass es dem denkenden Subjekt in letzter Beziehung nicht um sich selbst und die Sicherheit seines Selbstbewusstseins, sondern um die Erkenntniss des an und für sich Wahren und Wirklichen zu thun ist. Es ist mit Einem Wort das Princip des begrifflichen Wissens, durch welches ihr wissenschaftlicher Charakter bestimmt wird, und nur eine Folge dieses Princips ist jene Weite des Gesichtskreises, welche sich über die physikalische Einseitigkeit der vorsokratischen und die ethische Einseitigkeit der nacharistotelischen Philosophie gleichsehr erhebt; jenes dialektische Verfahren, welches dem früheren und späteren Dogmatismus entgegentritt; jener Idealismus, der die ganze Weltansicht verklärt, und doch keine Zurückziehung von der objektiven Welt herbeiführt.

Die nähere Entwicklung dieses Princips vollzieht sich nun einfach in drei philosophischen Schulen, deren Stifter drei aufeinanderfolgenden Generationen angehören, und auch persönlich im Verhältniss von Lehrern und Schülern stehen [1]. Zuerst spricht es Sokrates aus, dass das menschliche Denken und Handeln am begrifflichen Wissen seine Norm habe, indem er zugleich dieses Wissen durch dialektische Behandlung der Vorstellungen gewinnen lehrt. Hieraus schliesst sofort Plato, dass nur die objektiven Begriffe ein Wirkliches

1) Vgl. I, 119 f. 125.

im vollen Sinn seien, allem Anderen dagegen nur eine abgeleitete Wirklichkeit zukomme, er giebt diesem Standpunkt seine nähere dialektische Begründung und führt ihn zum System aus. Aristoteles endlich erkennt im Gegebenen selbst den Begriff als die wesenhafte Form und die bewegende Kraft, er zeigt durch eine erschöpfende Analyse des wissenschaftlichen Verfahrens, wie die Begriffe gefunden und auf das Besondere angewandt werden, er untersucht die Gesetze und die Gliederung des Weltganzen, die Gedanken, von denen alles Wirkliche bestimmt ist, in der umfassendsten Betrachtung der einzelnen Gebiete. Sokrates hat noch kein System, ja noch gar kein materiales Princip. Er ist überzeugt, dass nur in der begrifflichen Erkenntniss das wahre Wissen, nur in dem Handeln nach Begriffen die wahre Tugend bestehe, dass auch die Welt nach bestimmten Begriffen und darum zweckmässig eingerichtet sei; er sucht in jedem gegebenen Fall den Begriff des Gegenstands, mit dem er es zu thun hat, durch dialektische Prüfung der herrschenden Vorstellungen zu gewinnen; er widmet seine ganze Kraft, mit Ausschluss aller andern Interessen, diesem Streben. Aber über dieses Formale ist er nicht hinausgekommen: seine Lehre beschränkt sich auf jene allgemeinen Forderungen und Voraussetzungen, seine Bedeutung liegt nicht in einer neuen Ansicht von den Objekten, sondern in einem neuen Begriff des Wissens und der persönlichen Darstellung dieses Begriffs, in seiner Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe und Methode, in der Kräftigkeit seines philosophischen Triebs und der Reinheit seines philosophischen Lebens. Dieses sokratische Suchen des Begriffs wird nun in Plato zum Finden, zur Sicherheit des Besitzes und der Anschauung; die objektiven Gedanken, die Ideen, sind ihm das allein Wirkliche, das ideenlose Sein, die Materie als solche, ist das schlechthin Unwirkliche, alles Andere aber ein aus Sein und Nichtsein Zusammengesetztes, das nur so viel Sein in sich trägt, wie viel es Antheil an der Idee hat. So weit aber auch hiemit der sokratische Standpunkt überschritten ist, so gewiss ist doch diese Ueberschreitung nur eine folgerichtige Fortbildung dieses Standpunkts: die platonischen Ideen, wie diess schon Aristoteles [1]) richtig erkannt hat, sind die von Sokrates aufgesuchten allgemeinen Begriffe, nur von der Erscheinungswelt abgelöst. Dieselben sind es aber auch, welche

1) Metaph. I, 6. 987, b, 1.

den Mittelpunkt der aristotelischen Spekulation bilden: nur der Begriff oder die Form ist nach Aristoteles das Wesen, die Wirklichkeit und die Seele der Dinge, nur die stofflose Form, der reine sich selbst denkende Geist, ist das absolut Wirkliche, nur das Denken ist auch für den Menschen die höchste Wirklichkeit und darum auch die höchste Seligkeit seines Daseins. Nur soll der Begriff, den Plato von der Erscheinung abgetrennt und als für sich seiende Idee angeschaut hatte, nach Aristoteles den Dingen selbst inwohnen; auch diese Bestimmung ist indessen nicht so gemeint, als ob die Form zu ihrer Verwirklichung des Stoffes bedürfte, sondern sie hat ihre Wirklichkeit an sich selbst, und nur darum will sie Aristoteles nicht aus der Erscheinungswelt hinaussetzen, weil sie in dieser Trennung weder das Allgemeine zu den Einzeldingen noch die Ursache und Substanz der Dinge sein könnte. Es ist so Ein Princip, das sich in Sokrates Plato und Aristoteles auf verschiedenen Entwicklungsstufen darstellt, in dem ersten noch unentwickelt, aber mit gedrungener Lebenskraft, aus der Anschauungsweise der ersten Periode sich hervorringend, in dem Zweiten zu reiner und selbständiger Entfaltung gediehen, in dem Dritten über die ganze Welt des Daseins und Bewusstseins sich ausbreitend, aber auch in dieser Ausbreitung sich erschöpfend und seiner Umgestaltung in der dritten Periode entgegenbewegend. Sokrates, können wir sagen, ist der schwellende Keim, Plato die reiche Blüthe, Aristoteles die gereifte Frucht der griechischen Philosophie auf dem Höhepunkt ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Nur Eine Erscheinung, scheint es, will sich in diese Gliederung nicht recht einfügen, und droht die Durchsichtigkeit des geschichtlichen Ganges zu trüben, jene unvollkommenen Versuche zu einer Fortbildung des sokratischen Princips, welche in der megarischen, cynischen und cyrenaïschen Philosophie vorliegen. Einen wirklichen wesentlichen Fortschritt des philosophischen Bewusstseins können wir in diesen Schulen nicht anerkennen, sofern dieselben die Philosophie, welche dem Princip nach schon in Sokrates auf eine objektive, nur in einem System des Wissens zu erreichende Erkenntniss hinstrebt, in der Form einer subjektiven Gedanken- und Charakterbildung festhalten; andererseits sind sie doch nicht für ganz bedeutungslos zu halten, da sie nicht allein später dem Stoicismus, dem Epikureïsmus und der Skepsis zum Ausgangspunkt gedient, sondern auch ihrerseits manche wissenschaftliche Untersuchungen angeregt,

und dadurch auf Plato und Aristoteles unverkennbaren Einfluss geübt haben. Derselbe Fall wiederholt sich indessen auch sonst, und gleich in unserer Periode selbst bei der älteren Akademie und der peripatetischen Schule, welche gleichfalls nicht selbständig in die Entwicklung der Philosophie eingreifen, ohne doch darum von ihrer Geschichte übergangen werden zu können. Von allen diesen Erscheinungen ist das Gleiche zu sagen: ihre hauptsächlichste Bedeutung liegt nicht in der inneren Fortbildung des philosophischen Princips, sondern in der äusseren Vermittlung dieses Fortschritts, darin, dass die ältere Bildungsform für die Anschauung der Zeit erhalten, auch etwa im Einzelnen verbessert oder weiter ausgeführt, und so dem philosophischen Gesammtbewusstsein die Vielseitigkeit bewahrt wird, ohne welche die späteren Systeme die Errungenschaft der früheren nicht in sich aufnehmen könnten. Diese Dauerhaftigkeit der philosophischen Schulen tritt daher auch nicht früher ein, als bis die Philosophie überhaupt eine gewisse Allgemeinheit gewonnen hat, in Griechenland erst mit Sokrates und Plato; während dieser Letztere den gesammten vorsokratischen Schulen durch die Zusammenfassung ihrer einseitigen Principien ein Ende gemacht hat, so ist von ihm an kein neues Princip aufgetreten, das sich nicht in einer eigenen Schule bis auf den Schlussstein der griechischen Philosophie, den Neuplatonismus herab erhalten hätte, in und mit welchem gleichfalls alle früheren Systeme untergiengen. So viele philosophische Richtungen aber hiernach in der späteren Zeit äusserlich neben einander hergehen, so sind es doch immer nur wenige, welche eine eigene Lebenskraft besitzen; die übrigen sind nur eine traditionelle Fortpflanzung früherer Standpunkte, und können da, wo es sich um den eigenthümlichen philosophischen Charakter einer Zeit handelt, nicht weiter in Betracht kommen; sie werden daher auch von der Geschichtschreibung nur in untergeordneter Stellung, zu erwähnen sein. Diess gilt auch von den unvollkommenen Sokratikern. Da ihre Lehren nicht eine principielle Fortbildung, sondern nur einseitige Auffassungen der sokratischen Philosophie darstellen, so kann von ihnen nur zugleich mit dieser die Rede sein. Wir besprechen daher im Folgenden 1) Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker, 2) Plato und die Akademie, 3) Aristoteles und die peripatetische Schule.

Erster Abschnitt.

Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

A. Sokrates.

I. Die Persönlichkeit des Sokrates.

1. Sein Leben.

Es giebt keinen Philosophen, dessen wissenschaftliche Bedeutung enger an seine Persönlichkeit geknüpft wäre, als diess bei Sokrates der Fall ist. Denn wenn auch jedes philosophische System zunächst das Werk dieser bestimmten Person ist, und insofern aus ihrer Eigenthümlichkeit, ihrem Bildungsgang, ihren Schicksalen und Verhältnissen sich erklärt, so lassen sich doch bei Andern die Früchte ihres wissenschaftlichen Lebens von dem Stamm, dem sie entwachsen sind, bestimmter abtrennen; ihre Lehre kann auch von Solchen, deren sonstige Individualität ganz anderer Art ist, wesentlich unverändert aufgenommen und fortgepflanzt werden. Bei Sokrates dagegen ist diess nicht in demselben Maass möglich, bei ihm handelt es sich weit weniger um bestimmte Lehrsätze, die von Verschiedenen in wesentlich gleicher Weise aufgefasst werden können, als um eine bestimmte Richtung des Lebens und Denkens, um den philosophischen Charakter und die Kunst der wissenschaftlichen Untersuchung; mit Einem Wort also um solches, was sich nicht unmittelbar mittheilen und unverändert überliefern, sondern nur in freierer Weise fortpflanzen lässt, indem Andere zu einer analogen Entwicklung ihrer Eigenthümlichkeit angeregt werden. Um so begieriger müssten wir sein, über die Bildung eines Charakters von dieser weltgeschichtlichen Bedeutung etwas Genaueres zu erfahren. Allein es geht uns hier, wie in so manchen andern Fällen: wir wissen wohl, was Sokrates in reiferen Jahren gewesen ist, und wie er gewirkt hat, aber von seinem äusseren Leben sind uns nur die all-

gemeinsten Umrisse erhalten, über der ersten Hälfte desselben ruht ein tiefes Dunkel, und für die Geschichte seiner geistigen und sittlichen Ausbildung sind wir neben einigen dürftigen und grossentheils unsicheren Angaben der alten Schriftsteller ganz auf Vermuthungen verwiesen. Die Jugend und das frühere Mannesalter unseres Philosophen fällt in die glänzendste Zeit seines Volkes. In den letzten Jahren der Perserkriege geboren [1], war er ein jüngerer

1) Das sicherste chronologische Datum im Leben des Sokrates ist sein Tod. Dieser fällt nach Demetrius Phalereus und Apollodor (b. Diog. II, 44), Diodor XIV, 37 u. A. Ol. 95, 1, und zwar wahrscheinlich in die zweite Hälfte des Monats Thargelion; denn in diese Zeit müssen wir die Rückkehr des delischen Festschiffs setzen, welche nach Plato Phädo 59, D am Tag vor Sokrates Hinrichtung erfolgte (vgl. K. F. Hermann, de theoria Deliaca, Ind. schol. Gotting. 1846/7). Etwa einen Monat früher (Xenophon, Mem. IV, 8, 2 sagt bestimmt: 30 Tage), also noch im Monat Munychion, hatte die gerichtliche Verhandlung stattgefunden. Sokrates ist demnach im April d. J. 399 v. Chr. verurtheilt, und im Mai desselben Jahrs hingerichtet worden. Da er nun zur Zeit seiner Verurtheilung nach Plato (Apol. 17, D) das 70ste Lebensjahr bereits überschritten hatte (doch aber nicht um so viel, dass er nicht im Krito 52, E, noch in runder Zahl als 70jährig bezeichnet werden könnte), so muss seine Geburt spätestens Ol. 77, 3 (469 v. Chr.) fallen, und wenn sein Geburtstag mit Recht auf den 6ten Thargelion gesetzt wird (Apollodor b. Diog. II, 44. Plut. qu. conv. VIII, 1, 1. Aelian V. H. II, 25), zur Zeit der Gerichtsverhandlung mithin noch nicht vorbei war, so müssten wir sogar bis Ol. 77, 2, oder selbst 77, 1 (470 oder 471 v. Chr.) hinaufsteigen (vgl. Böckh Corp. Inscript. II, 321. Hermann a. a. O. S. 7). Nun fragt es sich freilich, ob jene Angabe über den Geburtstag des Philosophen eine geschichtliche Ueberlieferung oder eine dogmatische Fiktion ist, und ob nicht die Geburtsfeier des Mäeutikers Sokrates nur desshalb auf den 6ten Thargelion verlegt wurde, damit sie mit derjenigen der Geburtshelferin Artemis ebenso zusammenfalle, wie Plato's Geburtstag mit dem des Apollo. In diesem Fall bliebe die Möglichkeit, dass er schon Ol. 77, 3 zur Welt kam; Apollodor's Berechnung dagegen (b. Diog. a. a. O.), der seine Geburt Ol. 77, 4 setzt, ist jedenfalls irrig; die Behauptung vollends, deren Diogenes ebend. gleichfalls erwähnt, dass S. blos 60 Jahre alt geworden sei, kann gegen Plato's bestimmte Aussagen nicht in Betracht kommen, und beruht vielleicht blos auf einem Schreibfehler. Verfehlt ist aber auch Hermann's Bemerkung (a. a. O. und de philos. Jon. aetatt. S. 11, A. 39): Sokrates könne weder im 3ten noch im 4ten Jahr einer Olympiade geboren sein, da er nach Synes. calv. enc. c. 17 bei seiner Zusammenkunft mit Parmenides 25 Jahre alt gewesen sei, diese Zusammenkunft aber (Plato Parm. Eing.) zur Zeit der grossen Panathenäen stattgefunden habe, welche im dritten Jahr jeder Olympiade gefeiert wurden. Gesetzt auch, jene Begegnung der beiden Philosophen sei geschichtlich (wogegen unser 1. Th. S. 396 f. zu vergleichen ist), so ist doch die

Zeitgenosse aller der Männer, welche das perikleïsche Zeitalter schmückten; ein Bürger Athens konnte er an allen den Bildungselementen theilnehmen, welche sich durch eine geistige Regsamkeit ohne Gleichen in jenem grossen Mittelpunkt zusammenfanden; und mochte ihm auch Armuth und niedrige Herkunft ihre Benützung erschweren [1]), so war doch in dem damaligen Athen auch der Geringste in der Bürgerschaft weder von der Theilnahme an dem reichen, meist öffentlichen Zwecken dienenden Kunstleben dieser Stadt, noch vom Umgang mit Männern von der höchsten Lebensstellung ausgeschlossen; gerade dieser freie persönliche Verkehr war es aber, durch welchen selbst die wissenschaftliche Bildung in jener Zeit noch weit mehr, als durch schulmässige Ueberlieferung, sich fortpflanzte: erst als Sokrates seine männlichen Jahre erreicht hatte,

Angabe des Synesius über das Alter des Sokrates bei derselben keinenfalls etwas Anderes als die willkührlichste Vermuthung. Schon die platonischen Ausdrücke Theät. 183, E. Parm. 127, C (πάνυ νέος, σφόδρα νέος) widerlegen sie ganz entschieden.

1) Dass sein Vater Sophroniskus (wie Epiphan. exp. fid. 1087, A dazu kommt, ihn Elbaglus zu nennen, lässt sich schwer sagen) ein Bildhauer war, ist aus Diog. II, 18 f. u. A., die Hebammendienste seiner Mutter Phänarete sind aus Plato Theät. 149, A u. A. bekannt. Was seine Vermögensverhältnisse betrifft, so behauptet zwar Demetrius Phaler. b. Plut. Aristid. c. 1, Schl., er habe nicht allein Land besessen, sondern auch eine namhafte Summe (70 Minen) auf Zinsen stehen gehabt; diese Angabe widerspricht aber allen Aussagen der glaubwürdigsten Zeugen; ihre geschichtlichen Stützen waren ohne Zweifel noch schwächer, als diess bei der entsprechenden Behauptung über Aristides der Fall ist, und in letzter Beziehung sind beide nur aus dem Wunsche des Peripatetikers entsprungen, Auktoritäten für seine Ansicht über den Werth des Reichthums zu finden. Plato (Apol. 23, B. 38, A f. Rep. I, 337, D, wozu auch die Darstellung des Gastmahls zu vergleichen) und Xenophon (Oec. 2, 2 f. 11, 3. Mem. I, 2, 1) schildern ihn nicht blos überhaupt als sehr arm (πάνυ μικρὰ κεκτημένος sagt Xen., ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ heisst es bei Plato), sondern sie bestätigen diess auch durch genauere Nachweise: bei Jenem sagt er, vielleicht könnte er eine Geldstrafe von einer Mine erlegen, und bei Diesem schlägt er seinen ganzen Besitz, mit Einschluss des Häuschens, auf fünf Minen an. Die Erzählung des Libanius (Apol. Socr. T. III, S. 7 Reisk.), wornach S. von seinem Vater 80 Minen geerbt, aber beim Ausleihen eingebüsst, und diesen Verlust mit dem äussersten philosophischen Gleichmuth ertragen hätte, ist wohl eine Erdichtung, welche die Erhabenheit des Philosophen über Geld und Gut weiter an's Licht stellen sollte, welche übrigens schwerlich von Libanius herrührt; Plato und Xenophon hätten diesen Zug, wenn er ihnen bekannt war, wohl kaum übergangen.

wurde durch die Sophisten ein förmlicher wissenschaftlicher Unterricht begründet. Begreifen wir aber demnach auch, dass es einem strebsamen Mann in Sokrates' Verhältnissen an mancherlei Anregungen und Bildungsmitteln nicht fehlen konnte, und dass auch er von dem wunderbaren Aufschwung seiner Vaterstadt ergriffen wurde, so wissen wir doch nichts Genaueres über die Wege, auf denen er zu seiner späteren Grösse gelangt ist [1]. Wir dürfen annehmen, dass er den herkömmlichen Unterricht in Gymnastik und Musik erhalten hatte [2]; was uns jedoch über seine Lehrer in der letzteren mitgetheilt wird [3], verdient keine Beachtung. Wir hören ferner, er

1) M. vgl. zum Folgenden: K. F. Hermann De Socratis magistris et disciplina juvenili. Marb. 1837.

2) Plato sagt diess im Krito 50, D ausdrücklich, und es liesse sich auch abgesehen davon kaum bezweifeln. Porphyr's Behauptung (bei Theod. cur. gr. aff. I, 29, S. 8), welche dieser ohne Zweifel von Aristoxenus hat, dass Sokrates zu ungebildet gewesen sei, um auch nur ordentlich lesen zu können, brauchen wir kaum ausdrücklich durch Zeugnisse, wie Xen. Mem. I, 6, 14, zu widerlegen. Es ist offenbar eine selbstgemachte Uebertreibung jener bekannten ἀπαιδευσία (Plato Symp. 221, E. 199, A f. Apol. 17, B ff.), welche in Wahrheit nur zum Satyrgehäuse des Philosophen gehörig, von späterer Verkleinerungssucht begierig aufgegriffen und weiter ausgemalt wurde.

3) Nach Max. Tyr. XXXVIII, 4 war Konnus sein Lehrer in der Musik, Euenus in der Dichtkunst, Alexander b. Diog. II, 19 hatte ihn als Schüler des Musikers Damon bezeichnet, wofür wir bei Sext. Math. VI, 13 einen Citherspieler Lampon finden; alle diese Angaben sind aber unverkennbar nur aus platonischen Stellen geflossen, die nicht hieher gehören. Den Konnus nämlich nennt Sokrates Menex. 235, E und Euthyd. 272, C seinen Lehrer; aber der letztern Stelle zufolge hätte er dessen Schule erst als alter Mann besucht, so dass es sich hier also nur um eine nachträgliche Erneuerung längst erlernter Fertigkeiten handeln würde; das Wahrscheinlichere ist jedoch, so oft auch jene Angabe als geschichtlich wiederholt und weiter ausgeschmückt worden ist (Cic. ad Fam. IX, 22. Quintil. I, 10. Val. Max. VIII, 7, ext. 8. Diog. II, 32. Stob. Floril 29, 68), dass sich die platonischen Stellen auf den Konnus des Ameipsias beziehen, und dass das Ganze eine Erfindung dieses Komikers ist; vgl. Hermann a. a. O. 24 ff. Damon's Name stammt aus Lach. 180, D. 197, D. Rep. III, 400, B. 424, C, wo jedoch der berühmte Musiker, eine durch seine Verbindung mit Perikles auch politisch bedeutende Persönlichkeit, nicht als Lehrer, sondern nur als ein Freund des Sokrates bezeichnet ist; den Euenus, gleichfalls keinen Lehrer und kaum einen Bekannten des Philosophen, lieferte der Phädo 60, C vgl. Apol. 20, A; der Lampon des Sextus endlich verdankt sein Dasein wohl nur einem Irrthum: vielleicht setzte Sextus aus Versehen statt des Konnus (welchen Stob. Floril. 29, 68 in demselben Zusammenhang

sei in der Geometrie weit genug gewesen, um auch schwierigeren Aufgaben gewachsen zu sein, und auch mit der Astronomie sei er nicht unbekannt geblieben [1]; ob er sich aber diese Kenntnisse schon in seiner Jugend, oder erst in späteren Jahren verschafft hatte, und wer sein Lehrer darin gewesen war, wissen wir nicht [2]. Wir sehen ihn endlich in seinem reiferen Alter in näherer oder entfernterer Verbindung mit einer Reihe von Personen, welche von den verschiedensten Seiten her anregend und belehrend auf ihn einwirken konnten [3]; und dass er diesem persönlichen Verkehr viel zu verdanken hatte, steht ausser Zweifel; aber als seine Lehrer lassen sich jene Personen, genau gesprochen, nicht bezeichnen, mögen sie auch nicht selten so genannt werden [4], und auf die Geschichte seiner

hat) den Damon, oder auch den im Menexenus a. a. O. (freilich nicht als sokratischer Lehrer) erwähnten Lamprus, und die Abschreiber machten daraus einen Lampon — denn an den bekannten Seher dieses Namens kann man hier nicht denken.

1) Xen. Mem. IV, 7, 3. 5.

2) Maximus a. a. O. sagt: Theodor von Cyrene; diess ist aber gewiss nur aus dem platonischen Theätet erschlossen, welcher dazu kein Recht giebt.

3) So die Sophisten Protagoras, Gorgias, Polus, Hippias, Thrasymachus, namentlich aber Prodikus (Plato Prot. Gorg. Hipp. Rep. I. u. ö. Xen. Mem. II, 1, 21 ff. IV, 4, 5 ff. vgl. unsern 1. Th. S. 740 f. 742, 4.); so Euripides, mit dem er auf so vertrautem Fusse stand, dass die gleichzeitigen Komiker den Dichter beschuldigten, er lasse sich seine Tragödien von Sokrates machen (Diog. II, 18. vgl. Aelian V. H. II, 13); so Aspasia (s. folg. Anm. und Xen. Oec. 3, 14. Mem. II, 6, 36. Aeschines b. Cic. de invent. I, 31 und wohl auch bei Max. Tyr. XXXVIII, 4, vgl. Hermann de Aeschin. reliq. 16 f. Hermesianax b. Athen. XIII, 599, a) und die platonische Diotima, so bei Plato (Symp.) Aristophanes. Bei Manchen von diesen wissen wir freilich durchaus nicht, ob Plato dem Thatbestand folgt, wenn er sie mit Sokrates in Verbindung bringt.

4) Sokrates selbst nennt sich bei Plato einen Schüler des Prodikus (s. unsern 1. Th. S. 740 f.), der Aspasia (Menex. 235, E. vgl. vor. Anm.) und Diotima (Symp. 201, D), was dann Aeltere und Neuere wiederholt haben (m. s. über Aspasia und Diotima Hermann Socr. mag. S. 11 f.). Wir müssen nicht blos den Unterricht der beiden Frauen auf einen freien persönlichen Verkehr zurückführen, selbst wenn Diotima eine geschichtliche Person und der Menexenus ein platonisches Werk ist, sondern das Gleiche gilt im Wesentlichen auch, wie a. a. O. gezeigt wurde, von dem des Prodikus. Wenn ihm Maximus a. a. O. den Ischomachus zum Lehrer in der Landwirthschaft giebt, so hat er diess missbräuchlich aus Xen. Oec. 6, 17 ff. abgeleitet; die Angabe vollends, dass er ein Schüler des Diagoras aus Melos gewesen sei (Schol. z. Aristoph. Wolken V. 828), ist eine handgreifliche Erdichtung.

Jugendbildung würde von hier aus auch kein Licht fallen. Was dagegen von dem Unterricht erzählt wird, den er in jüngeren Jahren bei Anaxagoras und Archelaus genossen haben soll, ist weder genügend beglaubigt, noch wahrscheinlich [1]), und ähnlich wird es sich

1) Die Zeugen sind: für Anaxagoras Aristid. Or. XLV, S. 36 Cant. und die ungenannten Quellen des Diog. II, 19. 45, den Suidas Σωκράτ. seiner Gewohnheit nach abschreibt, für Archelaus Diog. II, 16. 19. 23. X, 12 und die von ihm Angeführten: Io, Aristoxenus und Diokles; Cicero, Sextus, Porphyr (b. Theod. cur. gr. aff. XII, 67. S. 175), Clemens (Strom. I, 301, A), Simplicius, Eusebius (pr. ev. X, 14, 13. XIV, 15, 11. XV, 61, 11), der falsche Origenes und Galen (s. unsern 1. Th. S. 714) und einige Andere (s. Krische Forsch. 210 f.). Bei Anaxagoras ist nun schon die Beglaubigung sehr unzureichend, und die Art, wie Plato (Phädo 97, B) und Xenophon (Mem. IV, 7, 6 f.) ihren Lehrer sich über ihn äussern lassen, macht es unwahrscheinlich, dass er ihm persönlich näher gekommen war, und seine Ansichten anders, als aus seiner Schrift und vom Hörensagen kannte; womit zufällige und äusserliche Berührungen natürlich nicht ausgeschlossen sind. Viel weiter reicht die Ueberlieferung über sein Verhältniss zu Archelaus hinauf; aber doch macht auch hier Manches bedenklich. Von den zwei ältesten Zeugen, Io und Aristoxenus, scheint der Erstere, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, den Archelaus nicht als seinen Lehrer bezeichnet zu haben, das Einzige wenigstens, was aus ihm angeführt wird, ist die Angabe bei Diog. II, 23, dass er in seiner Jugend mit Archelaus nach Samos gereist sei. Diese Angabe steht aber mit der Aussage Plato's (Krito 52, B), dass Sokrates ausser Einer Festreise zu den isthmischen Spielen und seinen Feldzügen Athen nicht ein einzigesmal verlassen habe, in einem unauflöslichen Widerspruch; denn um diese Aussage mit Müller (Fragm. hist. gr. II, 49. Nr. 9, nach Nieberding) auf das Mannesalter des Philosophen zu beschränken, lautet sie viel zu bestimmt und zu allgemein. Es fragt sich mithin, ob hier nicht ein Irrthum stattfindet, ob Io wirklich von einer Reise des Sokrates nach Samos und nicht vielmehr von einer Theilnahme desselben an dem Feldzug gegen Samos vom J. 441 sprach (deren Erwähnung man aber freilich in der plat. Apologie 28, E auch erwarten sollte), und ob der Archelaus, mit dem Sokrates dorthin gekommen sein soll, der Anaxagoreer, oder ein anderer war; oder ob nicht am Ende die Angabe des Diogenes auf einer Namensverwechslung beruht, und die Aussage Io's auf einen Anderen als Sokrates, gieng. Keinenfalls aber kann man aus Io's Zeugniss schliessen, dass Sokrates ein Schüler des Archelaus war, und wenn es auch bestimmt genug gelautet haben sollte, um eine Verbindung beider in Sokrates' jüngeren Jahren zu beweisen, so wäre doch immer noch zu untersuchen, wie viel er dieser Bekanntschaft für seine Philosophie zu verdanken hatte. Weiter führt uns Aristoxenus. Nach seiner Erzählung bei Diog. II, 16 wäre Sokrates der Geliebte des Physikers Archelaus gewesen, oder wie Porphyr a. a. O. die Sache darstellt: er wäre in seinem 17ten Jahr mit Archelaus bekannt geworden, meh-

mit seinem angeblichen Verkehr mit Parmenides und Zeno verhalten [1]). Auch von philosophischen Schriften, die ihm bekannt waren, ist nur wenig überliefert [2]). Zunächst erlernte er ohne Zweifel die Kunst seines Vaters [3]), die er aber vielleicht nie selbständig betrieb, und jedenfalls bald wieder aufgab [4]). Er selbst erkannte es als sei-

rere Jahre bei ihm geblieben und von ihm in die Philosophie eingeführt worden. Indessen werden wir später noch sehen, wie unzuverlässig die Aussagen des Aristoxenus über Sokrates sind; sollte vollends Diogenes die Angabe von ihm haben, welche er in der nächsten Verbindung mit der eben angeführten bringt, dass Sokrates erst nach der Verurtheilung des Anaxagoras Archelaus' Schüler geworden sei, so wäre seine Unglaubwürdigkeit ausser Zweifel gestellt, denn als Anaxagoras Athen verliess, hatte Sokrates sein 17tes Jahr, und wohl überhaupt seine Lehrjahre, längst überschritten. Auch an sich selbst aber sind die Behauptungen des Aristoxenus unwahrscheinlich. Denn wenn Sokrates schon in früher Jugend, 20 Jahre vor Anaxagoras' Weggang von Athen, mit Archelaus in die engste Verbindung kam, wie ist es denkbar, dass er nicht zugleich auch mit Anaxagoras näher bekannt wurde, von welchem sich diess doch kaum annehmen lässt, und wenn er von ihm in die Philosophie eingeführt wurde, wie kommt es, dass weder Xenophon, noch Plato, noch Aristoteles des Archelaus jemals erwähnen? Auf Aristoxenus' Zeugniss scheinen aber alle späteren Angaben über das Verhältniss der beiden Philosophen zu beruhen. Da nun überdiess auch in der Lehre des Archelaus durchaus kein Anknüpfungspunkt für die sokratische liegt (vgl. unsern 1. Th. S. 718 f.), so ist es mir nicht wahrscheinlich, dass diesem Physiker an seiner philosophischen Entwicklung ein bedeutender Antheil zukommt, wenn Sokrates auch vielleicht ihn und seine Lehre gekannt hat. Er selbst nennt sich bei Xen. Symp. einen philosophischen Autodidakten (αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας).

1) S. unsern 1. Th. S. 396 f.

2) Die des Anaxagoras scheint er gekannt zu haben (s. S. 43, 1); dagegen steht eine angebliche Aeusserung über Heraklit's Schrift bei Diog. II, 22 nicht sicher; dass er sich sorgsam über die Lehre des Pythagoras unterrichtet habe (Plut. curios. c. 2, S. 516), kann nicht für eine geschichtliche Ueberlieferung gelten; wenn er endlich Mem. I, 1, 14 das Allgemeinste von der eleatischen atomistischen und heraklitischen Lehre anführt, folgt daraus noch nicht, dass er die betreffenden Schriften und Systeme näher gekannt hat.

3) Timon und Duris bei Diog. II, 19. Timäus nach Porphyr bei Cyrill c. Jul. 208, A f. Spanh. u. A. Auch Plato scheint Rep. VI, 496, B den Fall des Sokrates im Auge zu haben.

4) Schon Porphyr a. a. O. will es dahingestellt sein lassen, ob Sokrates selbst, oder nur sein Vater, die Bildhauerei trieb, und dass die drei bekleideten Grazien auf der Akropolis von Athen für sein Werk ausgegeben wurden (Diog. a. a. O. Pausan. I, 22, Schl. IX, 35 Schl.), dürfte nicht viel beweisen; und da nun überdiess bei Aristophanes, Plato und Xenophon jede Anspielung auf sein

nen höheren Beruf, an seiner eigenen und an Anderer sittlicher und wissenschaftlicher Vervollkommnung zu arbeiten, und diese Ueberzeugung war in ihm so lebendig, dass sie selbst die Form göttlicher Offenbarungen annahm [1]; überdiess wurde er in derselben durch ein delphisches Orakel bestärkt, in dem wir aber natürlich nicht den Grund, sondern nur eine äussere Stütze seines reformatorischen Strebens zu suchen haben [2]. In welcher Weise und wie frühe dieses

Bildhauergeschäft fehlt, so müssen wir vermuthen, dass er dieses Gewerbe, wenn er es jemals betrieb, jedenfalls schon längere Zeit vor der Aufführung der Wolken wieder aufgegeben hatte. Die Angaben des Duris und Demetrius von Byzanz bei Diog. II, 19 f., dass er Sklave gewesen sei (als ob diess nach attischem Recht möglich gewesen wäre), und dass Krito ihn aus der Werkstatt weggebracht und für seine Ausbildung gesorgt habe, scheinen auf einer Verwechslung mit Phädo (s. u.) zu beruhen.

1) Plato Apol. 33, C: ἐμοὶ δὲ τοῦτο ... προςτέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ, ᾧπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προςέταξε ποιεῖν.

2) Nach der bekannten Erzählung der platonischen Apologie 20, E ff., welche von Späteren unendlich oft ausführlicher oder kürzer wiederholt worden ist, verhielt es sich damit so. Chärephon hatte in Delphi angefragt, ob Jemand weiser sei, als Sokrates, und die Pythia hatte diese Frage verneint (die Jamben, welche angeblich diesen Spruch enthalten, bei Diog. II, 37 und Suid. σοφὸς sind natürlich später). Auf dieses hin, erzählt Sokrates, sei er über den Sinn des Orakels mit sich zu Rathe gegangen, und um ihn zu erforschen habe er alle, die etwas zu wissen meinten, im Gespräche darauf geprüft, wie es mit ihrem Wissen bestellt sei, bis er schliesslich gefunden habe, dass weder er selbst, noch ein anderer Mensch weise sei, dass aber Andere etwas zu wissen glauben, während er selbst sich seiner Unwissenheit bewusst sei; und zu der gleichen Menschenprüfung glaube er sich fortwährend im Dienste des Gottes verpflichtet, um die Wahrheit des Spruches zu retten, welcher ihn, den Unwissenden, für den Weisesten erklärte. Mag aber auch Sokrates dieses wirklich gesagt haben, wie er es denn im Wesentlichen ohne Zweifel gesagt hat, so sieht man doch aus seiner Erzählung selbst, dass seine philosophische Thätigkeit nicht erst von dem Ausspruch der Pythia herstammt; denn wie wäre sonst Chärephon zu seiner Frage, und das Orakel zu seiner Antwort gekommen? Die letztere setzt voraus, dass Sokrates schon eine sehr bekannte Persönlichkeit war. Wenn er daher in der Apologie die Sache so darstellt, als sei er erst durch den delphischen Gott zu seiner Menschenprüfung veranlasst worden, so ist diess eine rednerische Wendung; und sind wir auch nicht genöthigt, mit einem Kolotes (bei Plut. adv. Col. 17, 1) und Athenäus (V, 218, e) und manchen neueren Schriftstellern (Brucker hist. phil. I, 534 f. und die von ihm Angeführten, van Dalen und Heumann) die Geschichtlichkeit des Orakels, die sich allerdings nicht streng beweisen lässt, zu bestreiten, so können wir ihm doch auch

Bewusstsein in ihm erwacht ist, lässt sich nicht bestimmen; das Wahrscheinlichste ist aber immerhin, dass es sich nur allmählig, mit der zunehmenden Kenntniss der wissenschaftlichen und sittlichen Zustände, in ihm entwickelte, dass er jedoch bald nach dem Anfang des peloponnesischen Kriegs seinen philosophischen Schwerpunkt in der Hauptsache gefunden hatte [1].

Diesem Beruf widmete er sich fortan mit vollendeter Hingebung. Seine äusseren Verhältnisse waren äusserst dürftig [2], sein häusliches Leben, neben einer Xanthippe, sehr unerfreulich [3]; aber so

keine besondere Bedeutung beilegen: es mochte Sokrates einen ähnlichen Dienst leisten, wie Luther sein Doktorhut, ihn seines inneren Berufs sicherer zu machen, aber zum philosophischen Reformator hat es ihn so wenig gemacht, als Jenen seine Doktorwürde zum religiösen. Was dagegen von einem Orakel erzählt wird, das schon in seinen Knabenjahren seinem Vater zutheilgeworden sei (Plut. gen. Socr. c. 20, Schl.), ist fabelhaft.

1) Hiefür spricht die Rolle, welche Sokrates in den Wolken des Aristophanes übertragen ist: wenn er schon damals (424 v. Chr.) als Hauptvertreter der neuernden Wissenschaft dargestellt werden konnte, so setzt diess voraus, dass er seit Jahren mit bestimmt ausgeprägter Eigenthümlichkeit gewirkt und einen Freundeskreis um sich gesammelt hatte. Auch im Konnus des Ameipsias, der gleichzeitig mit den Wolken aufgeführt wurde, scheint er als bekannte Persönlichkeit vorgekommen zu sein (s. o. S. 41, 3), und noch früher hatte vielleicht Io in seinen Reisedenkwürdigkeiten seiner gedacht (s. o. S. 43, 1); Io starb nämlich vor 421 v. Chr., in welchem Jahr er von Aristophanes (Friede 835) als todt erwähnt wird.

2) S. o. S. 40, 1.

3) Der Name der Xanthippe ist nicht blos bei uns sprichwörtlich geworden: auch die Schriftsteller des späteren Alterthums (Seneca de const. 18, 5. epist. 104, 27. Porphyr bei Theod. cur. gr. aff. XII, 65. S. 174, ohne Zweifel nach Aristoxenus; Diog. II, 36 f.; Plut. coh. ira c. 13. S. 461, e, der aber tranqu. an. c. 11. 471, c das Gleiche von der Frau des Pittakus erzählt; Aelian V. H. XI, 12. VII, 10, wozu Antonin πρὸς ἑαυτ. XI, 12 zu vgl.; Teles b. Stob. Floril. 5, 67; Athen. V, 219, b. XIV, 643, f; Synes. Dio S. 58, a Pet. Hieron. c. Jovin. T. IV, 190 Mart.) wissen so viele schmähliche Züge und Geschichtchen von ihr zu erzählen, dass man sich wohl zu Ehrenrettungen der Xanthippe veranlasst sehen konnte, wie sie im Ernste von Heumann (Acta philos. I, 103 ff.), scherzhafter im Morgenblatt f. geb. Leser 1850, Nr. 265 ff. versucht wurden. Was Xenophon (Mem. II, 2. Symp. 2, 10) und Plato (Phädo 60, A) über sie mittheilen, lässt uns in ihr eine nicht eben bösartige und auch für die Ihrigen aufrichtig besorgte, aber dabei äusserst heftige unverträgliche und schwer zu behandelnde Frau sehen. Merkwürdig ist es, dass Aristophanes in den Wolken das eheliche Leben des Philosophen nicht berührt, welches ihm

wenig er sich durch die Leidenschaftlichkeiten der Letztern in sei-

doch zu den reichlichsten Scherzen Gelegenheit geboten haben müsste; wahrscheinlich war er aber damals noch nicht verheirathet: sein ältester Sohn heisst 25 Jahre später (PLATO Apol. 34, D. Phädo 60, A) μειράκιον ἤδη, während noch zwei kleine Kinder vorhanden sind. — Ausser der Xanthippe soll S. noch eine zweite Frau, Myrto, eine Tochter oder Enkeltochter des Aristides, gehabt haben, dem angeblichen ARISTOTELES π. εὐγενείας zufolge (bei DIOG. II, 26; ungenauer ist die Anführung PLUTARCH's Aristid. c. 27, dem ATHEN. XIII, 555, d folgt) nach Xanthippe, einer andern Angabe gemäss (bei DIOG. a. a. O.) vor ihr, nach ARISTOXENUS, DEMETRIUS Phaler., HIERONYMUS Rhod., SATYRUS, PORPHYR (bei DIOG. PLUT. ATHEN. a. d. a. O., welcher den Genannten wohl nur aus Flüchtigkeit den von Plutarch für eine andere Angabe angeführten Kallisthenes beifügt, CYRILL c. Jul. VI, 186, D. THEODORET a. a. O. SUIDAS Σωκρ. vgl. HIERON. c. Jovin. a. a. O., der hier SENECA de matrimonio zu folgen scheint, PSEUDO-LUCIAN Halc. c. 8. Epist. Socr. XXIX, S. 34 Or.) neben ihr, so dass er demnach zwei Frauen gleichzeitig gehabt hätte. Dass nun diese letztere Behauptung unwahr ist, hat schon PANÄTIUS (nach PLUT. und ATHEN. a. d. a. O.), und in neuerer Zeit mit holländischer Gründlichkeit LUZAC (Lectiones Atticae. De Διγαμίᾳ Socratis. Leyd. 1809) nachgewiesen, und es lässt sich diess auch nicht im Geringsten bezweifeln. Nicht allein weil die Sache mit dem Charakter des Philosophen durchaus unverträglich ist, sondern auch desshalb, weil bei den Zeitgenossen des Philosophen, Gegnern, wie Freunden, bei Plato, Xenophon, Aristophanes und den übrigen Komikern (von welchen diess bei ATHENÄUS ausdrücklich bezeugt wird), selbst noch bei Timon, jede Spur eines Verhältnisses fehlt, welches unfehlbar das äusserste Aufsehen erregt, und den Angriff wie die Vertheidigung, vor Allem aber den Spott, im höchsten Grad herausgefordert hätte; weil endlich das attische Recht die Bigamie niemals geduldet hat, und der angebliche Volksbeschluss zu Gunsten derselben, durch welchen Hieronymus (nach DIOG. und ATHEN.) seine Erzählung glaublich zu machen suchte (derselbe, welchen GELLIUS N. A. XV, 20, 6 für die angebliche Bigamie des Euripides anführt), entweder nie existirt, oder was wahrscheinlicher ist, einen anderen Sinn gehabt hat. Die Frage kann nur die sein, ob der Angabe irgend etwas Thatsächliches zu Grunde liegt, und wie man sich ihre Entstehung zu erklären hat. LUZAC u. A. glauben, Myrto sei Sokrates erste Frau gewesen, nach ihrem Tode habe er Xanthippe geheirathet. Diess ist jedoch nicht wahrscheinlich. Denn 1) weiss weder Xenophon noch Plato von zwei Frauen des Sokrates, so nahe auch die Erwähnung dieses Umstands namentlich dem Ersteren im Gastmahl gelegen wäre. 2) behaupten alle Berichterstatter, ausser einigen Ungenannten bei Diogenes, Sokr. habe die Myrto später geheirathet, als die Xanthippe, und seine zwei jüngeren Söhne, Sophroniskus und Menexenus, seien ihre Kinder gewesen. 3) kann Sokrates, welcher im platonischen Laches 180, D ff. noch nach der Schlacht bei Delium Aristides' Sohn Lysimachus von Person ganz unbekannt ist, wenigstens bis dahin unmöglich mit einer Schwester oder einer Nichte dieses Mannes verhei-

nem philosophischen Gleichmuth stören liess [1]), ebensowenig vermochte die Sorge für sein Hauswesen der Thätigkeit Abbruch zu thun, in der er seine Lebensaufgabe erkannt hatte. Um dem Dienste

rathet gewesen sein. Später aber will sich, da der älteste Sohn Xanthippe's bei seinem Tod schon erwachsen war, für eine erste Ehe kaum die Zeit finden. Wozu 4) noch kommt, dass er bei Plato (Theät. 150, E) kurz vor seinem Tode (142, C) jenen Aristides, welcher der Neffe oder der Vetter, oder gar der Vater seiner Frau gewesen sein soll, als einen von denen nennt, die sich seiner bildenden Einwirkung wieder entzogen haben, ohne sein Verwandtschaftsverhältniss mit demselben irgend zu berühren. Seine Verbindung mit Myrto gehört also ihrem ganzen Umfang nach in's Reich der Fabeln. Das Wahrscheinlichste über die Entstehung des Mährchens ist mir dieses. Wir sehen aus den Ueberbleibseln der Schrift π. εὐγενείας (Stob. Floril. 76, 24. 25. 77, 13), deren Aechtheit freilich, schon bei Plut. a. a. O. bezweifelt, sich nicht annehmen lässt, dass sich dieses Gespräch mit der Frage beschäftigte, ob edle Abkunft denen zukomme, welche reiche, oder denen, welche tugendhafte Vorfahren haben. Diese Frage liess sich an keinem Beispiel anschaulicher darstellen, als an dem einer Familie, die väterlicher- und mütterlicherseits von ebenso edeln, als armen Männern abstammte. Niemand aber war durch fleckenlose Tugend wie durch freiwillige Armuth berühmter, als Sokrates und Aristides. Diese beiden wurden demnach von dem Verfasser in Verbindung gebracht, Sokrates sollte eine Tochter des Aristides (als seine Tochter nämlich, nicht als seine Enkeltochter, hatte der angebliche Aristoteles nach Diog. a. a. O. Stob. 76, 25 die Myrto bezeichnet) geheirathet haben; und da nun doch Xanthippe als seine Frau bekannt war, sollte jene seine zweite Frau und die Mutter seiner jüngeren Kinder gewesen sein. Andere jedoch stellten die Erwägung an, dass Xanthippe nach Plato ihren Gatten überlebt hat, sie bedachten zugleich die Unwahrscheinlichkeit, dass Sokr. der Schwiegersohn eines vor seiner Geburt gestorbenen Mannes sein sollte, und sie suchten beiden Bedenken auf verschiedenen Wegen auszuweichen. Das erste betreffend hielt man sich entweder an die Angabe, dass Myrto Sokrates zweite Frau, und seine jüngeren Söhne ihre Kinder waren, und dann blieb nur übrig, sie zu seiner Nebenfrau zu machen, wofür dann weiter Hieronymus den missdeuteten Volksbeschluss geltend machte; oder um dieser Abentheuerlichkeit auszuweichen, gab man jene Voraussetzung auf, und machte sie zu seiner ersten Frau, von der er dann aber keine Kinder gehabt haben könnte, denn sein ältester Sohn Lamprokles hatte nach Xenophon die Xanthippe zur Mutter. Der zweiten Schwierigkeit liess sich entweder dadurch abhelfen, dass Myrto aus einer Tochter zu einer Enkeltochter des Aristides, oder dadurch, dass ihr Vater Aristides zu dem gleichnamigen Enkel Aristides des Gerechten (vgl. Plato Lach. 179, A. Theät. a. a. O.) gemacht wurde. Jenes ist die gewöhnliche Annahme, diese findet sich bei Athen. a. a. O.

1) M. s. Xenophon a. a. O., um der späteren Anekdoten, die dieses Thema behandeln (s. vor. Anm.), nicht zu erwähnen.

des Gottes nichts zu vergeben, vernachlässigte er seine eigenen Angelegenheiten [1]; um unabhängig zu sein, wollte er der Gottheit durch Bedürfnisslosigkeit nacheifern [2]; und durch einen ungewöhnlichen Grad von Abhärtung und Genügsamkeit [3]) brachte er es auch wirklich dahin, dass er sich rühmen konnte, beschwerdeloser und angenehmer, als irgend ein Anderer, zu leben [4]. So wurde es ihm möglich, seine ganze Kraft Anderen zu widmen, ohne dass er eine Belohnung ansprach oder annahm [5]; und diese Thätigkeit fesselte ihn so an seine Vaterstadt, dass er ihre Grenzen, ja ihre Thore, fast nie überschritt [6]. Auch zur Theilnahme an den Staatsgeschäften

1) Plato Apol. 23, B. 31, B.

2) M. vgl. Xen. Mem. I, 6, 1—10, wo er gegen Antiphon zeigt, dass er bei seiner Lebensweise vollkommen glücklich sei, und mit der berühmten Erklärung abschliesst: τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου.

3) Die Genügsamkeit des Sokrates, die Einfachheit seiner Lebensweise, seine Enthaltsamkeit in Beziehung auf sinnliche Genüsse jeder Art, seine ärmliche Kleidung, sein Barfussgehen, seine Abhärtung gegen Hunger und Durst, Hitze und Kälte, Entbehrungen und Anstrengungen ist bekannt; m. vgl. die Schilderungen bei Xen. Mem. I. 2, 1. 3, 5 ff. 6, 2 ff. Plato Symp. 174, A. 219, B. E ff. Phädr. 229, A. Aristoph. Wolken 103. 361. 409 ff. 828 ff. Vögel 1282.

4) Xen. Mem. I, 6, 4 ff. IV, 8, 6.

5) Xen. Mem. I, 2, 5 f. 60. 5, 6. 6, 3. 11 ff. Plato Apol. 19, D. 31, B. 33, A. Euthyphro 3, D. Symp. 219, E (er sei schwerer durch Gold zu verwunden, als Aias durch Eisen). Diesen bestimmten Zeugnissen gegenüber kann Aristoxenus' Behauptung bei Diog. II, 20, dass er von Zeit zu Zeit von seinen Schülern Geld eingesammelt habe, nur als Verläumdung bezeichnet werden. Dass er Geschenke wohlhabender Freunde nicht immer zurückwies (Diog. II, 74. 121. 34. Sen. de benef. I, 8. VII, 24. Quintil. Instit. XII, 7, 9), ist wohl möglich, und die schlechtbeglaubigten Anekdoten b. Diog. II, 24. 31. 65. Stob. Floril. 3, 61. 17, 17 würden nichts dagegen beweisen, aber auf die Zeugen ist nicht zu bauen. Glänzende Anerbietungen des macedonischen Archelaus und des thessalischen Skopas soll er abgelehnt haben (Diog. II, 25. Sen. benef. V, 6. Dio Chrys. Or. XIII, 30. S. 227, b Mor. Johannes Chrysostomus adv. vitup. vit. monast. lib. II. T. I, 65, d Montf.), und hinsichtlich des Erstern wird die Sache durch Arist. Rhet. II, 23. 1398, a, 24 bestätigt, dessen Angabe Bayle Dict. Archelaus Rem. D ohne Grund bezweifelt.

6) Im Krito 52, B vgl. Meno 80, B sagt er, er habe Athen, abgesehen von den Feldzügen, nur Einmal, bei einer Festreise zu den isthmischen Spielen, (wofür Aristot. b. Diog. II, 23, oder auch der Berichterstatter des Diogenes, wohl nur aus Versehen die pythischen setzte) verlassen, und aus dem Phädrus 230, C f. sieht man, dass er fast nie vor die Stadt kam.

fühlte er sich nicht berufen [1]; nicht blos weil er es für unmöglich hielt, in dem damaligen Athen ohne Verletzung seiner Grundsätze sich als Staatsmann zu behaupten [2], während er doch seinerseits zu den Anforderungen der verwöhnten Menge herabzusteigen sich nicht entschliessen konnte [3], sondern vor Allem desshalb, weil er seine eigenthümliche Aufgabe in etwas Anderem, in der sittlichen und geistigen Einwirkung auf die Einzelnen, erkannte [4]. Wer so, wie er, überzeugt war, dass aller Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten die Sorge für die eigene Vervollkommnung vorangehen müsse, dass nur eine genaue Selbstkenntniss in Verbindung mit einem gründlichen und vielseitigen Wissen zur öffentlichen Thätigkeit befähige [5], der musste die erziehende Einwirkung auf die Einzelnen für eine weit dringendere Aufgabe halten, als eine Einwirkung auf das Ganze, die ohne jene durchaus unerspriesslich hätte sein müssen [6], er musste seinem Vaterland besser zu dienen glauben, wenn er ihm tüchtige Staatsmänner bildete, als wenn er selbst den Staatsmann spielen wollte [7]. So machte er denn nie einen Versuch, aus der Stellung eines Privatmanns herauszutreten; er erfüllte als Krieger in mehreren Feldzügen seine Pflicht gegen den Staat mit der grössten Tapferkeit und Ausdauer [8]; er trat als Bürger ungerechten Anfor-

1) Plato Apol. 31, C f. M. vgl. zum Folgenden Brandis II, a, 13.

2) Plato a. a. O. 31, D ff. 32, E vgl. Rep. VI, 496, C f. Gorg. 521, C f.

3) Plato Apol. 33, A, oder wie diess der Gorgias 473, E ironisch ausdrückt: weil er zum Politiker zu ungeschickt sei. Vgl. auch Gorg. 521, D.

4) Plato Apol. 29, D ff. 30, D f. 33, C.

5) Plato Symp. 216, A. Xen. Mem. IV, 2, 6 ff. III, 6.

6) M. vgl. ausser den Stellen der Apologie auch Gorg. 513, E ff.

7) Xen. Mem. I, 6, 15.

8) M. s. die bekannten Erzählungen bei Plato Symp. 219, E ff. Apol. 28, E. Charm. Anf. Lach. 181, A. Von den drei Feldzügen, welche die Apologie erwähnt, nach Potidäa (zwischen 432 u. 429 v. Chr.), Delium (424) und Amphipolis (422), wird über die zwei ersten Genaueres berichtet. Bei Potidäa rettete S. den Alcibiades, trat ihm aber seine Ansprüche auf den Preis ab, aus der Schlacht bei Delium wird sein furchtloser Rückzug gerühmt. Antisthenes b. Athen. V, 216, b verlegt den Vorfall mit dem Tapferkeitspreis nach Delium, wahrscheinlich hat aber Plato, welcher sich über diese Vorgänge überhaupt genau unterrichtet zeigt, das Richtigere. Die Zweifel des Athenäus a. a. O. gegen die platonische Erzählung sind von keinem Gewicht, andererseits können ihr aber auch solche Zeugnisse, die nur aus ihr abzuleiten sind, (wie Plut. Alc. c. 7. Diog. II, 22 f.) nicht zur Stütze dienen. Die Angabe, dass Sokr. bei

derungen des tobenden Volks wie der Oligarchen auf jede Gefahr hin unerschrocken und standhaft entgegen [1]; aber an der Leitung des Gemeinwesens wollte er sich nicht betheiligen. Ebensowenig wollte er aber als öffentlicher Lehrer in der Weise der Sophisten auftreten: er nahm nicht allein keine Bezahlung (s. o.), sondern er gab auch keinen förmlichen Unterricht [2]; er wollte nicht belehren, sondern gemeinsam mit Anderen lernen, nicht seine Ueberzeugungen ihnen aufdringen, sondern die ihrigen prüfen, nicht die fertige Wahrheit als ausgeprägte Münze weiter geben, sondern den Sinn für Wahrheit und Tugend erwecken, den Weg dazu zeigen, das Scheinwissen zerstören, das wahre Wissen suchen [3]. Unersättlich in Gesprächen erspähte er begierig jede Gelegenheit zu belehrender und sittlich fördernder Unterhaltung; Tag für Tag trieb er sich auf Märkten und öffentlichen Spatziergängen, in Gymnasien und Werkstätten herum, um mit Bekannten und Unbekannten, Mitbürgern und Fremden Unterredungen anzuknüpfen, denen er bald eine wissenschaftliche oder moralische Wendung zu geben wusste [4]; und indem er so der Gottheit in seinem höheren Beruf diente, war er überzeugt, dass er auch

Delium Xenophon das Leben gerettet habe (Strabo IX, 2, 7. S. 403. Diog. a. a. O.) scheint Xenophon mit Alcibiades zu verwechseln. Vgl. Forchhammer die Athener und Sokrates S. 83 f., dessen weitere Vermuthungen aber willkührlich, und den „delischen Schwimmer" betreffend offenbar falsch sind.

1) Xen. Mem. I, 1, 18. 2, 31 ff. IV, 4, 2 f. Hellen. I, 7, 15. Plato Apol. 32, A ff. Gorg. 473, E. epist. Plat. VII, 324 D. Ueber den Process der arginusischen Sieger und die einschlagenden Rechtsverhältnisse findet man Ausführlicheres bei Luzac de Socr. cive 92—123. Grote Hist. of Greece VIII, 238—285 u. A. Spätere Zeugnisse über den Vorfall mit den 30 Tyrannen, die aber doch alle von Plato und Xenophon abhängen, s. b. Luzac a. a. O. 130 f.

2) Plato Apol. 33, A: ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην· εἰ δέ τίς μου λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμεῖ ἀκούειν ... οὐδενὶ πώποτ' ἐφθόνησα. Ebd. 19, D ff. Xen. Mem. I, 2, 3. 31. Die Behauptung des Epikureers Idomeneus und des Favorin b. Diog. II, 20, dass er Unterricht in der Rhetorik ertheilt habe, bedarf keiner Widerlegung.

3) Die Belege geben alle xenophontischen und platonischen Darstellungen; von ausdrücklichen Erklärungen vgl. man Plato Apol. 21, B ff. 23, B. 29, D ff. 30, E. Rep. I, 336, B. 338, B. Weiteres über die sokratische Methode tiefer unten.

4) Xen. Mem. I, 1, 10. III, 10. Plato Symp., Schl.; Eingang des Lysis, Charmides, Phädrus; Apol. 23, B. 30, A u. v. a. St. Nichts anderes ist auch die μαστροπεία, deren sich Sokrates bei Xen. Symp. 3, 10. 4, 56. 8, 5. 42 rühmt, denn diese Kunst besteht, wie hier erläutert wird, darin, dass er seine Freunde durch Tugend und Einsicht liebenswürdig macht.

dem Gemeinwesen einen Dienst leiste, den ihm kein Anderer leisten konnte [1]); denn so tief er den Verfall der Zucht und Erziehung in seiner Vaterstadt beklagte [2]), so wenig Vertrauen hatte er zu den Tugendlehrern seiner Zeit, den Sophisten [3]). Die Anziehungskraft seiner Reden versammelte um ihn einen Kreis von Bewunderern, meist wohlhabende junge Männer [4]), welche durch verschiedenartige Beweggründe zu ihm geführt wurden, in verschiedener Beziehung zu ihm standen, und bald länger bald kürzer bei ihm aushielten [5]); er seinerseits liess es sich angelegen sein, diese Freunde nicht blos zu bilden, sondern in Allem, was zu ihrem Wohl diente, auch in äusseren Dingen, zu berathen [6]); und aus dieser fliessenden und theilweise nur lose zusammenhängenden Gesellschaft trat allmählig ein fester Kern von entschiedenen Verehrern, eine sokratische Schule hervor, die wir uns aber weit weniger durch gemeinschaftlich anerkannte Lehrsätze, als durch die Persönlichkeit ihres Meisters zusammengehalten zu denken haben. Mit näheren Freunden hielt er nicht selten gemeinsame Mahle [7]), welche aber doch schwerlich eine stehende Einrichtung waren; solche, die ihm anderweitiger Kenntnisse zu bedürfen schienen, oder von denen er glaubte, dass sie für seinen Umgang nicht taugen, veranlasste er auch wohl, neben ihm oder statt seiner, andere Lehrer zu hören [8]). Bis in sein siebzigstes Jahr setzte er diese Wirksamkeit mit ungeschwächter Geisteskraft [9]) fort; über den Schlag, der in diesem Zeitpunkt seiner Thätigkeit und seinem Leben ein Ende machte, wird später zu reden sein.

1) Plato Apol. 30, A. D. f. vgl. 36, C. 39, C. f. 41, E. Gorg. 521, D und oben S. 50, 7.

2) Xen. Mem. III, 5, 13 ff.

3) Mem. IV, 4, 5 ff. womit weder Plato Apol. 19, D ff. noch die Anm. 8 anzuführenden Stellen im Widerspruch stehen.

4) Plato Apol. 23, C.

5) Vgl. Xen. Mem. I, 2, 14 f. IV, 2, 40. Plato Theät. 150, D f.

6) M. vgl. die Beispiele Mem. II, 3. 7. 8. 9. III, 6. 7.

7) Xen. Mem. III, 14.

8) Plato Theät. 151, B. Xen. Mem. III, 1, Anf. vgl. Symp. 4, 61 ff.

9) Xenophon und Plato stellen uns Sokrates meist als alten Mann dar, wie sie selbst ihn gekannt haben, ohne dass bis zum letzten Augenblick irgend eine Abschwächung seiner geistigen Kraft und seiner Wirksamkeit wahrzunehmen wäre; dass es nicht der Fall war, bemerken die Memorabilien IV, 8, 8 ausdrücklich.

2. Der Charakter des Sokrates.

Von dem Charakter des Sokrates spricht das Alterthum mit der grössten Verehrung. Ganz ungetheilt freilich ist diese selbst bei ihm nicht, auch abgesehen von den Vorurtheilen, welche seine Verurtheilung herbeiführten, und welche noch längere Zeit nach seinem Tod fortdauerten [1]: Anhänger Epikur's lassen ihre Verkleinerungssucht auch an ihm aus [2], und eine Stimme aus der peripatetischen Schule weiss allerlei Nachtheiliges über ihn zu berichten; von dem Knaben Ungehorsam und Widerspenstigkeit gegen seinen Vater, von dem Jüngling ein ungeordnetes Leben, von dem Mann Unbildung, Zudringlichkeit, rohe Zornausbrüche, übermässige Neigung zu den Weibern [3]. Indessen sind diese Behauptungen, so wie sie vor-

1) Hierüber später.

2) Von dem Epikureer Zeno, seinem Lehrer, erzählt Cicero N. D. I, 34, er habe Sokrates einen attischen Possenreisser genannt; Epikur selbst scheint nach Diog. X, 8 ihn noch geschont zu haben, während er fast alle andern Philosophen herabsetzte.

3) Die Quelle aller dieser (von Luzac Lect. Att. 246 ff. gesammelten) ungünstigen Urtheile ist Aristoxenus, von welchem uns schon S. 43, 1. 46, 3. 49, 5 Aehnliches vorgekommen ist. Von diesem Schriftsteller werden uns (aus Porphyr) die Behauptungen berichtet: ὡς φύσει γεγόνοι τραχὺς εἰς ὀργὴν, καὶ ὁπότε κρατηθείη τῷ πάθει διὰ πάσης ἀσχημοσύνης ἐβάδιζεν (Synes. enc. calv. S. 81, welcher seinerseits diese Aussage auf die jüngeren Jahre des Philosophen beschränkt wissen will), oder wie es bei Cyrill c. Jul. VI, 185, C. Theod. cur. gr. aff. XII, 63. S. 174 heisst: ὅτε δὲ φλεχθείη ὑπὸ τοῦ πάθους τούτου δεινὴν εἶναι τὴν ἀσχημοσύνην· οὐδενὸς γὰρ οὔτε ὀνόματος ἀποσχέσθαι οὔτε πράγματος. Ferner (Cyr. 186, C. Theod. a. a. O.): er sei zwar im Uebrigen genügsam gewesen, πρὸς δὲ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρῆσιν σφοδρότερον μὲν εἶναι, ἀδικίαν δὲ μὴ προςεῖναι, ἢ γὰρ ταῖς γαμεταῖς ἢ ταῖς κοιναῖς χρῆσθαι μόναις, dann die Geschichte von seiner Bigamie und am Schlusse: εἶναι δέ φησιν αὐτὸν ἐν ταῖς ὁμιλίαις αἰνῶς τε φιλαπεχθήμονα καὶ λοίδορον καὶ ὑβριστικόν. Aus der gleichen Quelle stammt aber auch (wie man u. A. aus Plut. mal. Her. c. 9 sieht) was Theod. a. a. O. I, 29. S. 8 ohne Nennung des Aristoxenus aus Porphyr anführt: εἶναι δὲ αὐτὸν πρὸς οὐδὲν μὲν ἀφυῆ (wofür Luzac S. 263 mit Unrecht εὐφυῆ wünscht), ἀπαίδευτον δὲ περὶ πάντα, so dass er kaum habe lesen können, nebst dem Weiteren (ebd. XII, 66. S. 174. vgl. IV, 2. S. 56): ἐλέγετο δὲ περὶ αὐτοῦ, ὡς ἄρα παῖς ὢν οὐκ εὖ βιώσειεν οὐδὲ εὐτάκτως· πρῶτον μὲν γάρ φασιν αὐτὸν τῷ πατρὶ διατελέσαι ἀπειθοῦντα καὶ ὁπότε κελεύσειεν αὐτὸν λαβόντα τὰ ὄργανα τὰ περὶ τὴν τέχνην ἀπαντᾷν ὁπουδήποτε ὀλιγωρήσαντα τοῦ προστάγματος περιτρέχειν αὐτὸν ὁπουδήποτε δόξειεν... ἦν δὲ καὶ τῶν ἐπιτιμωμένων καὶ τάδε Σωκράτει, ὅτι εἰς τοὺς ὄχλους εἰςωθεῖτο καὶ τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο πρὸς ταῖς τραπέζαις καὶ πρὸς ταῖς Ἑρμαῖς. Mit diesen Behauptungen hängt vielleicht auch

liegen, so unwahrscheinlich, und der Hauptzeuge ist so unglaubwürdig [1]), dass wir nicht einmal mit Sicherheit daraus schliessen können [2]), Sokrates sei erst nach längerem Kampfe mit einem leidenschaftlichen Naturell zu dem geworden, der er war [3]). Unsere ur-

die Erzählung von dem Physiognomen Zopyrus (bei Cic. Tusc. IV, 37, 80. de fato 4, 10. Alex. Aphr. de fato c. 6. S. 18 Or. Schol. Pers. Sat. IV, 24, vgl. Max Tyr. XXXI, 3) zusammen, welcher den Sokrates für dumm und ausschweifend erklärt, und von ihm die Antwort erhalten haben soll: von Natur wäre er es auch, aber er habe diese Fehler mit seiner Vernunft überwunden. Geschichtlich ist diese Erzählung wohl schwerlich; sie sieht wenigstens ganz aus, als ob sie ersonnen wäre, um an dem bekannten Beispiel des Gottes im Satyrgehäuse (Plato Symp. 215. 221, D) die Macht der Vernunft über eine fehlerhafte Naturanlage anschaulich zu machen. Sollte sie zu Aristoxenus Zeit schon vorhanden gewesen sein (etwa in dem Zopyrus Phädo's, über welchen Diog. II, 105 zu vgl.), so könnte Aristox. davon zu seiner Schilderung Anlass genommen haben; möglich aber auch, dass umgekehrt diese Schilderung jene Erzählung veranlasste, welche in diesem Fall zugleich einen apologetischen Zweck hätte. Auch an den syrischen Magier könnte man bei Zopyrus denken, von dem nach Diog. II, 45 Aristoteles (d. h. der Verfasser des pseudo-aristotelischen Μαγικὸς, über den Brandis gr.-röm. Phil. II, b, 1, S. 85 zu vgl. ist) erzählt hatte, er habe dem Philosophen einen gewaltsamen Tod geweissagt.

1) Wie man diess schon aus den Angaben über die Bigamie des Philosophen, über seine grobe Unwissenheit, über seinen Jähzorn und seine geschlechtliche Unenthaltsamkeit sieht.

2) Mit Hermann de Socr. mag. 30 ff.

3) Denn so möglich es an sich wäre, so haben wir doch durchaus keinen festen Anhaltspunkt für diese Annahme. Die Anekdote von Zopyrus ist, wie bemerkt, sehr unsicher, und von Aristoxenus verbürgt uns nichts, dass er bei seinen Angaben einer wirklichen glaubwürdigen Ueberlieferung gefolgt sei. Er selbst beruft sich a. d. a. O. auf seinen Vater Spintharus, welcher den Sokrates noch selbst gekannt habe. Aber es fragt sich eben, ob diese Aussage mehr Glauben verdient, als das Uebrige: die Chronologie ist ihr nicht günstig, und der Inhalt des angeblich von Spintharus Erzählten noch weniger. Weiter fragt es sich, ob Spintharus selbst die Wahrheit sagte, wenn er z. B. die Zornausbrüche des Sokrates, der damals jedenfalls in seinen letzten Lebensjahren gestanden haben müsste, mitangesehen haben will, und offenbar haben wir keinen Grund, ihm mehr zu glauben, als seinem Sohne. Endlich beschränkt Aristox. selbst seine Aussagen nicht auf die Jugend des Sokrates, sondern die meisten lauten ganz allgemein, oder beziehen sich auch ausdrücklich auf seine späteren Jahre. Meiner Meinung nach hat Luzac (a. a. O. 261 ff.) Recht, wenn er für alle jene Dinge Niemand, als Aristoxenus, verantwortlich macht. Dieser Mann scheint seine Polemik gegen die platonische Schule auch auf Sokrates ausgedehnt, und zu dem Ende die willkührlichsten Missdeutungen und Folge-

kundlichsten Gewährsmänner kennen ihn nur als den vollendeten Mann, an dessen Charakter sie mit Ehrfurcht hinaufsehen, als einen Heros der Sittlichkeit und der Humanität. »Niemand, erklärt Xenophon, hat jemals von Sokrates etwas Gottloses gesehen oder gehört«; »er war so fromm, dass er nichts ohne den Rath der Götter that, so gerecht, dass er nie Jemand auch nur im Geringsten verletzte, so Herr seiner selbst, dass er nie das Angenehme statt des Guten wählte, so verständig, dass er in der Entscheidung über das Bessere und Schlechtere nie fehlging,« er war mit Einem Wort »der beste und glückseligste Mann, den es geben konnte« [1]. Seine Darstellung zeigt uns in dem Philosophen ein Muster der Abhärtung, der Genügsamkeit und der Selbstbeherrschung, einen Mann voll Frömmigkeit und Vaterlandsliebe, einen Charakter voll unbeugsamer Ueberzeugungstreue, einen einsichtsvollen und zuverlässigen Berather seiner Freunde, im Leiblichen, wie im Geistigen, einen liebenswürdigen und feinen, die Heiterkeit mit dem Ernste anmuthig verknüpfenden Gesellschafter; vor Allem aber den unermüdlichen Menschenbildner, der jede Gelegenheit ergreift, um Alle, mit denen er in Berührung kommt, zur Selbsterkenntniss und Tugend zu führen, und um namentlich bei der Jugend der Selbstüberschätzung und Leichtfertigkeit entgegenzuarbeiten. Damit stimmt auch Plato überein. Auch er nennt seinen Lehrer den besten, einsichtsvollsten und gerechtesten Mann seiner Zeit [2]; auch er weiss seine Einfachheit, seine Mässigkeit, seine Herrschaft über die sinnlichen Bedürfnisse und Begierden nicht genug zu rühmen; auch bei ihm erscheint er in all seinem Thun von der tiefsten Frömmigkeit beseelt: er widmet sein ganzes Leben dem Dienste des Gottes und stirbt als Märtyrer seines Gehorsams gegen die göttliche Stimme, und der Inhalt dieses Gottesdienstes ist derselbe, wie bei Xenophon, die umfassendste sittliche

rungen sich erlaubt zu haben. So dachte er sich wohl, Sokrates werde an dem Gewerbe seines Vaters keine Freude gehabt und schon als Knabe, wie als Mann, sich in den Strassen umhergetrieben haben; so machte er ihn wegen Aeusserungen, wie die der plat. Apologie 17, B ff. und des Symposiums 221, E. 199, A f., zu einem Menschen ohne alle Bildung, wegen Symp. 214, D zum Jähzornigen, wegen seiner vermeintlichen Bigamie und Xen. Mem. II, 2, 4 zum Unenthaltsamen u. s. w. Vgl. auch S. 41, 2.

1) Mem. I, 1, 11. IV, 8, 11; vgl. ebd. §. 10. I, 2, 1 u. A.

2) Am Schluss des Phädo.

Einwirkung auf Andere, namentlich auf die Jugend. Auch in seiner Darstellung ist ferner die ernste Gestalt des Philosophen von ächter Menschenfreundlichkeit, von attischer Feinheit, von geistreicher Heiterkeit und anmuthigem Humor durchleuchtet; auch er weiss von der Bürgertugend und dem politischen Muth seines Lehrers das Gleiche, wie Jener, zu berichten, und er ergänzt diesen Bericht noch durch die vortreffliche Schilderung des Sokrates als Kriegers [1]). Jeder Zug, der von ihm erzählt wird, giebt uns das Bild einer sittlichen Grösse, die um so bewunderungswürdiger erscheint, je ursprünglicher sie ist, je weniger Gemachtes und Entlehntes darin ist, je weiter sie von aller Selbstbespieglung und allem Zurschautragen ihrer Vorzüge entfernt ist [2]). — Zu dieser Naturwüchsigkeit der sokratischen Tugend gehört es nun auch, dass sie durchaus das eigenthümliche Gepräge der griechischen Sittlichkeit trägt. Sokrates ist nicht dieses verwaschene Tugendideal, zu dem ihn eine seichte Aufklärung herabsetzen wollte, er ist durch und durch Grieche, ein Mann aus dem innersten Mark seiner Nation, ein Charakter, der Fleisch und Blut hat und nicht den allgemeinen moralischen Leisten für alle Zeiten abgiebt. Gleich seine vielgerühmte Mässigkeit hat nicht das Ascetische, woran man wohl neuerdings dabei zu denken pflegt: Sokrates liebt fröhliche Gesellschaft, wenn er auch lärmende Gelage vermeidet [3]), und so wenig er ihn aufsucht, so flieht er doch

1) M. s. die Nachweisungen S. 50, 8.

2) Zu dieser Schilderung des Sokrates passen meist auch die mancherlei weiteren Züge und Anekdoten, welche von Späteren erzählt werden. Ein Theil davon ist freilich offenbar erdichtet; andere könnten aus verlorengegangenen Schriften sokratischer Schüler und sonstiger glaubwürdiger Zeugen herstammen; da sich aber darüber im Einzelnen nichts mehr ausmachen lässt, will ich hier nur die Orte anzeigen, wo sie zu finden sind: Cic. Tusc. III, 15, 31 Off. I, 26, 90. Seneca de const. 18, 5. de ira I, 15, 3. III, 11, 2. II, 7, 1. tranqu. an. 5, 2. 17, 4. epist. 104, 27 f. Plin. h. nat. VII, 18. Plut. educ. pu. c. 14, S. 10. de adulat. c. 32, S. 70. coh. ira c. 4, S. 455. tranqu. an. c. 10, S. 471. garrulit. c. 20, Schl. S. 512. Diog. II, 21. 24 f. 27. 30 ff. VI, 8. Gell. N. A. II, 1. XIX, 9, 9. Val. Max. VIII, 8, ext. 1. Aelian V. H. I, 16. II, 11. 13. 36. III, 28. IX, 7. 29. XII, 15. XIII, 27. 32. Athen. IV, 157, e. Stob. Floril. 17, 17. 22. Basil. leg. graec. libr. Opp. II, 179, a. Themist. orat. VII, 95, a (vgl. aber Basil. a. a. O. 178, e). Einiges Andere ist schon angeführt oder wird noch angeführt werden; was aus Plato und Xenophon entnommen ist, habe ich übergangen.

3) Plato Symp. 220, A. vgl. 174, A.

bei gegebener Veranlassung nicht allein den sinnlichen Genuss nicht, sondern auch nicht das Uebermaass desselben; die kleinen Becher des xenophontischen Gastmahls wenigstens werden nicht verlangt, um sich gar nicht, sondern nur, um sich nicht allzuschnell zu steigern [1]), und PLATO lässt von ihm rühmen, dass er gleich geschickt sei, wenig und viel zu trinken, dass er Alle mit Trinken überwinde, aber selbst niemals betrunken werde [2]); ja am Schluss seines Gastmahls zeigt er uns den Philosophen, nach einer beim Humpen durchwachten Nacht, und nachdem er die ganze Gesellschaft niedergetrunken, seinem gewohnten Tagewerk, als ob nichts geschehen wäre, nachgehend. Die Mässigkeit ist also hier nicht grundsätzliche Enthaltung vom Genuss, sondern nur die Freiheit des Geistes, seiner nicht zu bedürfen, und in ihm seine Besonnenheit nicht zu verlieren. Ebenso wird in anderer Beziehung zwar die Enthaltsamkeit des Sokrates bewundert [3]); wie weit er aber doch von der grundsätzlichen Strenge unserer Moral entfernt ist, können zahlreiche Stellen der xenophontischen Denkwürdigkeiten [4]) beweisen. Trägt doch auch der Umgang des Sokrates mit der Jugend den volksthümlichen Charakter der Knabenliebe; denn so entschieden er auch hierin über alle Verdächtigungen [5]) erhaben ist, und so ironisch er

1) XEN. Symp. 2, 26: ἢν δὲ ἡμῖν οἱ παῖδες μικραῖς κύλιξι πυκνὰ ἐπιψεκάζωσιν, οὕτως οὐ βιαζόμενοι ὑπὸ τοῦ οἴνου μεθύειν, ἀλλ' ἀναπειθόμενοι, πρὸς τὸ παιγνιωδέστερον ἀφιξώμεθα.

2) Symp. 176, C. 220, A. 213, E f.

3) XEN. Mem. I, 2, 1. 3, 14; dass Aristoxenus und seine Nachtreter das Gegentheil nicht wahrscheinlich machen können, ist schon gezeigt worden.

4) I, 3, 14. II, 1, 5. 2, 4. III, 11. IV, 5, 9 vgl. Conv. 4, 38. Näheres tiefer unten.

5) Die Zeitgenossen des Sokrates scheinen an der sokratischen Liebe schlechterdings nichts Anstössiges gefunden zu haben, denn nicht allein in der gerichtlichen Anklage, sondern auch bei Aristophanes, der gerade hier sicher den leisesten Verdacht zur derbsten Anschuldigung aufgeschwellt hätte, findet sich davon keine Spur; auch die andern Komiker können nach ATHEN. V, 219, a nichts davon gewusst haben. Ebensowenig findet es Xenophon nöthig, dieser Nachrede zu widersprechen; wesshalb auch die bekannte Erzählung des platonischen Gastmahls wohl mehr den Zweck der Verherrlichung, als den der Rechtfertigung haben wird. Dagegen erhält das Verhältniss des Sokrates zu Alcibiades in den angeblichen Versen der Aspasia, die ATHEN. a. a. O. aus HERODIKUS mittheilt, schon eine sehr sinnliche Färbung, und bestimmter beschuldigt JUVENAL. Sat. II, 10 ihn oder doch seine Schule der herrschenden Ausschweifungen.

selbst seine angebliche Verliebtheit behandelt [1], so wenig lässt sich doch in seinem Verhältniss zu schönen Jünglingen ein sinnlich pathologisches Element, wenigstens als Ausgangspunkt und unschuldige Unterlage geistiger Neigung, verkennen: tadelt er auch die hässlichen Auswüchse der griechischen Sitte auf's Stärkste [2], so fasst er doch bei Xenophon [3] und Aeschines [4], wie bei Plato [5], das Verhältniss zu seinen jüngeren Freunden vorherrschend in der Form des Eros, der leidenschaftlichen, auf ästhetischem Wohlgefallen beruhenden Neigung. Auch in seinen ethischen und politischen Ansichten werden wir die griechische Eigenthümlichkeit wiedererkennen, und seine Theologie von den Schranken des Volksglaubens nicht frei finden; wie tief aber diese Züge auch seinem Charakter eingeprägt sind, erhellt nicht allein aus dem Gehorsam [6], welchen er während seines ganzen Lebens den Staatsgesetzen, und aus der aufrichtigen Verehrung, welche er der Staatsreligion bewiesen hat [7]: den schlagendsten Beweis bietet sein Ende; denn um die Gesetze nicht zu verletzen, verschmähte er die gewöhnliche Art der Vertheidigung und später die Flucht aus dem Gefängniss [8], und

1) Xen. Mem. IV, 1, 2. Symp. 4, 27 f. Plato Symp. 213, C. 216, D f. 222, B. Prot. Anf. Charm. 155, D.

2) Xen. Mem. I, 2, 29 f. 3, 8 ff. Symp. 8, 19 ff. 32, womit auch Plato in seiner Auffassung des Eros (s. u.) übereinstimmt.

3) Symp. 8, 2. 24 u. ö. Mem. IV, 1. 2.

4) Dieser Sokratiker redete in seinem Alcibiades von der Liebe des Sokrates zu Alc.; s. Aristid. or. XLV π. ῥητορικῆς S. 30. 34.

5) Prot. Anf. Symp. 177, D. 218, B. 222, A f., um der didaktischen Ausführungen, welche zunächst auf Plato's eigene Rechnung kommen, nicht zu erwähnen.

6) S. oben und Plato Apol. 28, E.

7) Xenophon versichert Mem. I, 1, 2, er habe nicht blos an den öffentlichen Opfern theilgenommen, sondern auch zu Hause häufig welche dargebracht; bei Plato ruft er Symp. 220, D Helios an, und im Phädo 118, A ist sein letztes Wort der ernstlich gemeinte Auftrag an Krito, Asklepios einen Hahn zu opfern; besonders oft wird aber des Glaubens an die Orakel (s. unten) erwähnt, denen er gewissenhaft gehorchte (Mem. I, 3, 4. Plato Apol. 21, B ff.), und deren Gebrauch er auch seinen Freunden empfahl (Xen. Mem. II, 6, 8. IV, 7, 10. Anabasis III, 1, 5 f.). Er selbst war überzeugt, an der dämonischen Stimme seines Innern ein Orakel, im eigentlichsten Sinne, zu besitzen (s. u.), glaubte aber auch an Träume und ähnliche Vorbedeutungen (Plato Krito 44, A. Phädo 60, D. Apol. 33, C., s. oben S. 45, 1).

8) Dieser Beweggrund wird von Xenophon (Mem. IV, 4, 4) und Plato

was die simonideïsche Grabschrift von Leonidas sagt, konnte auch von ihm gelten: er starb, um dem Staat zu gehorchen [1].

So tief aber Sokrates im griechischen Volksgeiste wurzelt, so auffallend ist andererseits das Ungriechische und fast Moderne seiner Erscheinung, jenes fremdartige Element, welches ihn seinen Zeitgenossen als einen schlechthin eigenthümlichen, mit keinem Andern vergleichbaren Menschen erscheinen liess, jenes Neue und noch nie Dagewesene, das sie selbst, um einen genügenden Ausdruck dafür verlegen, nur als die äusserste Sonderbarkeit zu bezeichnen wissen [2]. Näher besteht diese Sonderbarkeit, dieses für den Griechen Unbegreifliche, nach Plato's treffender Andeutung [3], in einem Widerspruch der äusseren Erscheinung und des inneren Gehalts, der zu jener plastischen Durchdringung beider, welche das klassische Ideal bildet, in einem merkwürdigen Gegensatz steht: wir treffen bei Sokrates einestheils eine Gleichgültigkeit gegen das Aeussere, wie sie dem griechischen Wesen ursprünglich fremd ist, anderntheils eine bis dahin unbekannte Vertiefung in sein Inneres, welche zeitweise sogar die Klarheit seines Bewusstseins überwältigt. Nach jener Seite hat seine Erscheinung einen prosaischen, ja pedantischen, und wenn der Ausdruck erlaubt ist, philisterhaften Zug, der gegen die gesättigte Schönheit und die künstlerisch gebildete Form des griechischen Lebens auffallend absticht; nach dieser giebt sie sich als die Offenbarung eines höheren Lebens, dessen Hervorquellen aus seinem Innern Sokrates selbst nur als etwas Dämonisches zu betrachten wusste. Von beiden Eigenthümlichkeiten des sokratischen Wesens geben uns Xenophon und Plato übereinstimmende Nachrichten. Schon ganz äusserlich ange-

(Apol. 34, D ff. Phädo 98, C ff. und im Krito) als der entscheidende dargestellt, wenn auch der Krito (vgl. Apol. 37, C f.) noch geltend macht, dass die Flucht aus Athen ihm selbst keinen Gewinn, seinen Freunden und Angehörigen dagegen Schaden bringen würde, und die Apologie, dass ein Anflehen der Richter des Redenden und seiner Vaterstadt unwürdig wäre.

1) Xen. a. a. O.: προείλετο μᾶλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν ἢ παρανομῶν ζῆν.

2) Plato Symp. 221, C: Πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι καὶ θαυμάσια ... τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος ... οἷος δὲ οὑτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὕροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν. Vgl. S. 215, A die ἀτοπία und 213, E die θαυμαστὴ κεφαλὴ des Sokr.

3) Symp. 215, A f. 221, E f.

sehen musste jene Silenengestalt des Philosophen, welche der platonische Alcibiades [1] und der xenophontische Sokrates selbst [2] mit so vielem Humor schildern, dem Blicke des Griechen den Genius eher verhüllen als andeuten; aber auch in den Reden und dem Benehmen des Sokrates lässt sich eine gewisse Verstandespedanterie und eine ungriechische Gleichgültigkeit gegen die sinnliche Schönheit der Form nicht verkennen. Man sehe nur z. B., wie lehrhaft er in den xenophontischen Memorabilien III, 3 aus einem Hipparchen seine verschiedenen Pflichten herauskatechisirt; wie umständlich er III, 10, 9 ff. III, 11 Dinge demonstrirt, welche die Angeredeten selbst gewiss schon längst wussten; wie er III, 8, 4 ff. die Idee des Schönen ganz auf den Begriff des Nützlichen zurückführt; wie er I, 3, 14 selbst ein Verhalten, das wir geradehin hässlich finden müssten, aus moralischen Zweckmässigkeitsrücksichten anräth; wie er im Phädrus 230, D nicht spatzieren gehen will, weil er von den Bäumen und Gegenden nichts lernen könne; wie er dem xenophontischen Gastmahl 2, 17 ff. zufolge aller antiken Sitte zum Trotz [3] zu Hause allein tanzt, um sich eine gesunde Bewegung zu machen, und mit welchen Reflexionen er diese seine Gewohnheit vertheidigt; wie er selbst beim Mahle (Xen. Symp. 3, 2) seines Nützlichkeitsbestrebens nicht vergessen kann — man überblicke diese und ähnliche Züge, und man wird eine gewisse Phantasielosigkeit, eine Einseitigkeit des dialektischen und verständigen Interesses, überhaupt eine mit der Poësie des griechischen Lebens und der Feinheit des attischen Geschmacks contrastirende Prosa in dem Benehmen des Philosophen nicht läugnen können. Sagt doch auch der platonische

1) Symp. 215 vgl. Theät. 143, E.

2) Symp. 4, 19 f. c. 5. vgl. 2, 19. Dass Epiktet Diss. IV, 11, 19 ff. Sokrates ein anmuthiges Aussehen beilegt, ist natürlich ganz unerheblich, auch er will ihn aber nicht schön nennen.

3) Man vgl. in dieser Beziehung ausser dem platon. Menexenus S. 236, C (ἀλλὰ μέντοι σοί γε δεῖ χαρίζεσθαι, ὥστε κἂν ὀλίγου εἴ με κελεύοις ἀποδύντα ὀρχήσασθαι χαρισαίμην ἄν) und Cicero pro Mur. c. 6 (*Nemo fere saltat sobrius, nisi forte insanit*), Off. III, 19 (*Dares hanc vim M. Crasso, in foro, mihi crede, saltaret* — vgl. ebend. c. 24 Schl.) bei Xenophon selbst die Aeusserungen a. a. O. §. 17: Ὀρχήσομαι νὴ Δία. Ἐνταῦθα δὴ ἐγέλασαν ἅπαντες. §. 19: als Charmides den Sokrates tanzend traff, τὸ μέν γε πρῶτον ἐξεπλάγην καὶ ἔδεισα, μὴ μαίνοιο u. s. w. Verwandter Art wäre, falls er geschichtlich sein sollte, der Musikunterricht bei Konnus (oben S. 41, 3).

Alcibiades [1], die sokratischen Reden erscheinen beim ersten Anblick lächerlich und ungebildet, er spreche da von Lasteseln, von Schmiden, Schustern und Gerbern, und scheine immer dasselbe auf dieselbe Weise zu sagen — ganz der gleiche Vorwurf, der ihm auch bei Xenophon gemacht wird [2]. So auffallend war schon seinen Zeitgenossen jene schmucklose Verständigkeit, welche ihn alle gewählten Formen absichtlich vermeiden, und immer nur den ungeschminktesten und gemeinverständlichsten Ausdruck suchen hiess.

Wie aber diese Eigenthümlichkeit selbst nicht sowohl auf einem Mangel an Formsinn, als auf der Fülle und Neuheit des geistigen Gehaltes beruht, welchem die gewohnten Formen nicht genügen, so sehen wir andererseits den in der Tiefe seines Innern arbeitenden Geist des Philosophen bald in dieser Arbeit bis zur Unempfänglichkeit gegen äussere Eindrücke sich verlieren, bald in räthselhaften Ahnungen sich aussprechen, welche seinem wachen Dasein wie ein Fremdes gegenübertreten. Ernst und nach Innen gekehrt, wie Sokrates war [3], konnte es ihm begegnen, dass er in Nachsinnen versunken längere oder kürzere Zeit gleichgültig gegen die Aussenwelt und wie geistesabwesend dastand [4]; so angestrengt rang er mit sich selbst, um über alles, was ihn bewegte, zur Klarheit zu kommen. Sofern aber hiebei doch immer noch ein Rest von Gefühlen und Antrieben übrig blieb, die er in sich vorfand, und auf die er mit gewissenhafter Aufmerksamkeit achtete, ohne sie doch aus seinem bewussten Geistesleben erklären zu können, entstand ihm der Glaube an jene göttlichen Offenbarungen, deren er sich erfreute [5], und

1) Symp. 221, E.

2) Mem. I, 2, 37: ὁ δὲ Κριτίας, ἀλλὰ τῶνδέ τοί σε ἀπέχεσθαι, ἔφη, δεήσει, ὦ Σώκρατες, τῶν σκυτέων καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν χαλκέων, καὶ γὰρ οἶμαι αὐτοὺς ἤδη κατατετρίφθαι διαθρυλλουμένους ὑπὸ σοῦ. Ebend. IV, 4, 6: καὶ ὁ μὲν Ἱππίας — ἔτι γὰρ σὺ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις, ἃ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα; Der gleiche Vorwurf und die gleiche Antwort darauf findet sich bei Plato Gorg. 490, E. Näheres darüber tiefer unten.

3) Die aristotelischen Probleme XXX, 1. 953, a, 26, rechnen ihn desshalb unter die Melancholiker, womit die ruhige Festigkeit (τὸ στάσιμον), welche ihm Arist. Rhet. II, 15, Schl. beilegt, nicht streitet.

4) Plato Symp. 174, D ff. 220, C f. Nach der letztern Stelle befand sich Sokr. einmal 24 Stunden lang in diesem Zustand, und blieb während dieser ganzen Zeit auf Einem Fleck stehen. Favorin bei Gell. N. A. II, 1 macht aus dem Einen Vorfall gleich ein πολλάκις.

5) S. oben S. 45, 1. 58, 7.

insbesondere an die Form derselben, welche unter dem Namen des sokratischen Dämonium bekannt ist. Sokrates war nicht nur im Allgemeinen überzeugt, dass er im Dienste der Gottheit stehe und wirke, sondern er glaubte auch an besondere dämonische Eingebungen, die ihm zu Theil werden. Bei diesen Eingebungen denken nun schon im Alterthum Manche an Offenbarungen eines eigenen, persönlich subsistirenden Genius [1]), und in neuerer Zeit war diese Ansicht lange die herrschende [2]). Dass freilich ein sonst so besonnener Mann, wie Sokrates, in einer so schwärmerischen Vorstellung befangen gewesen sein sollte, musste seinen aufgeklärteren Verehrern leid thun, man suchte ihn daher theils mit dem allgemeinen Aberglauben seiner Zeit und seines Volkes, theils auch mit einer eigenthümlichen körperlichen Disposition zur Schwärmerei zu entschuldigen [3]), wenn man nicht gar das Vorgeben dämonischer Offenba-

1) Schon die Anklageakte gegen Sokrates (und das ihr zu Grunde liegende Gerücht) scheint das Dämonium so verstanden zu haben, wenn sie dem Philosophen schuldgiebt, an der Stelle der Staatsgötter ἕτερα καινὰ δαιμόνια einzuführen. In der Folge scheint diese Vorstellung durch die platonische und xenophontische Darstellung so ziemlich beseitigt worden zu sein, da sie längere Zeit, auch in pseudoplatonischen und pseudoxenophontischen Schriften, nicht mehr vorkommt; noch Cicero divin. I, 54, 122 übersetzt das δαιμόνιον nicht mit *genius*, sondern mit *divinum quoddam*, und auch Antipater, dessen Schrift er dort anführt, hat es ohne Zweifel nicht anders aufgefasst. In der christlichen Zeit dagegen ist jene Meinung ganz allgemein, wie diess dem herrschenden Dämonenglauben entsprach; so bei Plutarch De genio Socratis c. 20 u. ö. Max. Tyr. XIV, 3 f. 6, Apulejus De Deo Socratis, bei den Neuplatonikern und den Kirchenvätern, welche letztere nur darüber nicht einig sind, ob der Schutzgeist des Philosophen ein guter oder ein böser Geist war. (S. Brucker hist. phil. I, 545 f. Olearius in Stanlei hist. phil. Lips. 1711. S. 146 ff.) Doch erwähnt Plutarch c. 11 f., und nach ihm Apulejus, auch der Meinung, dass unter dem Dämonium nur das Ahnungsvermögen des Sokrates zu verstehen sei, vermöge dessen er aus Vorbedeutungen (Niesen und dergl.), oder auch aus natürlichen Anzeichen die Zukunft errieth.

2) Vgl. ausser vielen Andern: Tiedemann Geist der spekul. Philosophie II, 16 ff. Meiners über den Genius des Sokr. (Verm. Schriften III, 1 ff.) Gesch. der Wissensch. II, 399. 538 ff. Buhle Gesch. der Phil. 371. 388. Krug Gesch. der alten Phil. S. 158. Die ältere Litteratur bei Olearius 148 f. 155 ff. Brucker I, 543 f., die aber doch auch mehrere Vertheidiger der Annahme anzuführen haben, dass der Genius des Sokrates nur seine eigene Vernunft bedeuten solle; ferner bei Krug a. a. O. Lélut Démon de Socrate 163.

3) Der erste von diesen Entschuldigungsgründen findet sich allgemein. Eine besondere körperliche Disposition für Ekstasen hatte schon Marsilius

rungen geradezu für das Erzeugniss einer politischen Berechnung [1]), oder auch für sokratische Ironie [2]) hielt. Ist indessen die letztere Annahme unvereinbar mit dem Tone, in dem Sokrates bei Plato wie bei Xenophon von seinem dämonischen Zeichen redet, und mit der Bedeutung, die er ihm auch in den wichtigsten Angelegenheiten

Ficinus bei Sokrates, wie bei anderen Philosophen angenommen, wenn er ihre Empfänglichkeit für dämonische Offenbarungen aus ihrem melancholischen Temperament ableitete (Theol. Platon. XIII, 2. S. 287 der Basler Ausg.), aber die Persönlichkeit des Dämon wird von ihm und seinen Meinungsgenossen nicht bezweifelt (Olearius a. a. O. 147 f.). Auf dieselbe Hypothese kamen Neuere zurück, um sich daraus die Möglichkeit des Dämoniumsaberglaubens bei Sokrates zu erklären. So Tiedemann a. a. O. „der hohe Grad von Anstrengung, welchen Zergliederung abstrakter Begriffe heischt, hat bei gewissen Körperbeschaffenheiten die Folge, dass Neigung zu Ekstasen und Entzückungen mechanisch entspringt." „Sokrates war so gebildet, dass tiefes Nachdenken bei ihm stärkste Verschliessung der Empfindungs-Werkzeuge bewirkte und am nächsten an die süssen Träume der Ekstatiker grenzte." „Die zu Ekstasen geneigt sind, nehmen plötzlich aufsteigende Gedanken für Eingebungen. Auch lässt ihre besondere Körperbeschaffenheit diess bald begreifen: der ausserordentliche Gehirnzustand in Entzückungen hat Einfluss auf die Nerven des Unterleibes und macht sie reizbarer: gleich nach der Mahlzeit den Verstand stark angestrengt oder in anhaltendem Nachdenken erhalten giebt besondere Empfindungen in den Hypochondrieen" u. s. w. Aehnlich Meiners Verm. Schr. III, 48. Gesch. der Wissensch. II, 538 ff. Vgl. Schwarze, historische Untersuchung: war Sokrates ein Hypochondrist? angef. von Krug Gesch. der alten Phil. 2. A. S. 163.

1) Plessing Osiris und Sokrates 185 ff. (angef. von Wiggers Sokrates S. 40). Chauvin bei Olearius a. a. O.

2) Fraguier Sur l'Ironie de Socrate u. s. w. in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions IV, 368 ff. Fr. stellt hier die Ansicht auf, Sokr. habe mit seinem Dämonium nur seine natürliche Klugheit und Combinationsgabe bezeichnen wollen, die es ihm möglich machte, über Zukünftiges richtige Vermuthungen aufzustellen. Mit einer ironischen Wendung habe er diese als Sache des blossen Instinkts, des θεῖον oder der θεία μοῖρα dargestellt, und sich dafür des Ausdrucks δαιμόνιον und ähnlicher bedient, ohne doch dabei an einen *genius familiaris* zu denken, da δαιμόνιον hier nicht substantivisch, sondern adjektivisch zu nehmen sei. Ebenso Rollin Histoire ancienne IX, 4, 2 (B. IV, S. 360 der Ausg. vom J. 1737). Auch Barthélemy Voyage du jeune Anacharsis ch. 67 (Bd. V, S. 289 f. 299) behandelt die Aeusserungen der platonischen Apologie über das Dämonium als „*plaisanterie*," und will es unentschieden lassen, ob Sokr. durchaus in gutem Glauben von seinem Genius gesprochen habe. Andere, welche diese Vermuthung theilen, s. bei Lélut a. a. O. S. 163.

beilegt [1]), so ist von der Ableitung des Dämonium aus einer krankhaften körperlichen Reizbarkeit nicht mehr weit zu der Vermuthung, dass dasselbe die Einbildung eines Verrückten, und der grosse Reformator der Philosophie weiter nichts, als ein Wahnsinniger gewesen sei [2]). Für uns sind alle diese Erklärungen entbehrlich, seit SCHLEIERMACHER [3]) unter allgemeinem Beifall der stimmfähigsten Beurtheiler [4]) gezeigt hat, dass unter dem Dämonium im Sinne des Sokrates überhaupt kein Genius, keine besondere, diskrete Persönlichkeit, sondern nur unbestimmt eine dämonische Stimme, eine göttliche Offenbarung, zu verstehen sei. An keiner Stelle einer platonischen oder xenophontischen Schrift ist wirklich von dem Verkehr des Sokrates mit einem Dämon [5]) die Rede, sondern immer nur von einem göttlichen oder dämonischen Zeichen [6]), von einer Stimme, die Sokrates

1) Vgl. XENOPHON Mem. IV, 8, 4 ff.

2) Nachdem Frühere nur schüchterner von der Schwärmerei und dem Aberglauben des Sokrates geredet hatten, hat neuerdings LÉLUT (Du Démon de Socrate 1836) in ausführlicher Untersuchung den Beweis zu liefern unternommen, *que Socrate était un fou* — unter welche Kategorie er übrigens (s. S. 17. 148) nicht blos einen Cardanus oder Swedenborg, sondern auch einen Luther, Pascal, Rousseau u. A. mit befasst. Seinen Hauptbeweisgrund bildet der Satz, dass Sokrates nicht allein an die Realität und Persönlichkeit seines Dämoniums geglaubt, sondern auch in häufigen Hallucinationen seine Reden förmlich sinnlich zu hören gemeint habe. Die historische Begründung dieser Behauptung freilich bedarf für solche, die den Plato richtig zu erklären und Apokryphisches von Aechtem zu sondern wissen, kaum der Widerlegung.

3) Platon's Werke I, 2, 432 f. vgl. das oben (S. 63, 2) aus FRAGUIER Angeführte.

4) BRANDIS Gesch. der gr.-röm. Phil. II, a, 60. RITTER Gesch. der Phil. II, 40 f. HERMANN Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 236. SOCHER über Platons Schriften S. 99 ff. COUSIN in den Anmm. zu seiner Uebersetzung der plat. Apologie S. 335 ff. KRISCHE Forschungen u. s. w. 227 f. Vgl. Hegel Gesch. der Phil. II, 77. Auch AST (Platon's Leben und Schriften S. 482 f.), wenn er gleich das δαιμόνιον der Apologie substantivisch in der Bedeutung Gottheit gefasst wissen will, denkt doch dabei nicht an einen Genius, sondern nur an das θεῖον überhaupt.

5) Auch Mem. I, 4, 14 (ὅταν [οἱ θεοὶ] πέμπωσιν, ὥσπερ σὺ φῂς πέμπειν αὐτοὺς, συμβούλους) nicht, denn das Masculinum συμβούλους steht hier offenbar metonymisch statt des abstrakteren συμβουλὰς, wie denn gleich im Folgenden die Vorzeichen u. s. f. darunter befasst werden.

6) PLATO Phädr. 242, B: τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο, καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι. Rep. IV, 496 C: τὸ δαιμόνιον ση-

vernehme [1]), von etwas Dämonischem, das ihm widerfahre, und ihm Manches kundthue [2]). Darin liegt aber nur, dass er sich einer göttlichen Offenbarung in seinem Innern bewusst war, über die Quelle dagegen oder die Person, von der dieselbe herstamme, enthalten alle diese Aussagen nicht das Geringste, gerade ihre Unbestimmtheit zeigt vielmehr deutlich genug, dass sich weder Sokrates noch seine Schüler darüber eine genauere Vorstellung gebildet hatten [3]). Den Gegenstand dieser Offenbarung bildet die Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit gewisser Handlungen hinsichtlich ihres Erfolgs [4]):

μεῖον. Euthyd. 272, E: ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον. Apol. 40: τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον — τὸ εἰωθὸς σημεῖον. ebend. 41, D: τὸ σημεῖον.

1) Plato Apol. 31, D: ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη u. s. w. Xen. Apol. 12: θεοῦ φωνή.

2) Plato a. a. O.: ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται. S. 40, A: ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου. Theät. 151, A: τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον. Euthyphro 3, B: ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῂς σαυτῷ ἑκάστοτε γίγνεσθαι. Xenophon Mem. I, 1, 4: τὸ δαιμόνιον ἔφη σημαίνειν. IV, 8, 5: ἠναντιώθη τὸ δαιμόνιον. Symp. 8, 5. Selbst die unterschobenen Schriften, die xenophontische Apologie (§. 4 ff. 12), und der platonische erste Alcibiades (am Anfang) führen nicht weiter, und so Mährchenhaftes der Theages 128, D ff. über die Wahrsagerei des Dämonium zu berichten weiss, so drückt doch auch er sich durchweg unbestimmt aus; auch die φωνὴ τοῦ δαιμονίου S. 128, E braucht nicht persönlich gemeint zu sein. Die Unächtheit des Theages bedarf übrigens, trotz Socher's Widerspruch, keines weitern Beweises, besonders nachdem sie auch Hermann (a. a. O. S. 427 ff.) erschöpfend dargethan hat.

3) Ziemlich gleichgültig ist es dabei, ob man den Ausdruck τὸ δαιμόνιον substantivisch oder adjektivisch fasst. Das Richtige ist wohl (wie auch Krische Forsch. 229 bemerkt), dass ihn Xenophon substantivisch gebraucht = τὸ θεῖον oder ὁ θεὸς, Plato dagegen adjektivisch, wenn er ihn durch δαιμόνιον σημεῖον erklärt, und sagt: δαιμόνιόν μοι γίγνεται. (Der Sprachgebrauch verstattet bekanntlich beides; vgl. Arist. Rhet. II, 23. 1398, a, 15.) Wenn daher Ast (a. a. O.) gegen die platonische Erklärung des δαιμόνια durch δαιμόνια πράγματα den Xenophon zu Hülfe ruft, so ist das μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Uebrigens zeigt auch diese Differenz zwischen Plato und Xenophon, wie unbestimmt Sokrates von seinem Dämonium geredet haben muss.

4) Auch hier stimmen zwar unsere Zeugen nicht völlig überein: Xenophon Mem. I, 4 vgl. Apol. 12 sagt: πολλοῖς τῶν ξυνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος, ebenso Mem. IV, 3, 12: die Götter verkünden dem Sokr. ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μὴ, bei Plato dagegen Apol. 31, D versichert Sokr., das Dämonium halte ihn nur von der Ausführung einer Absicht ab, nie aber treibe es ihn an, und auch in allen übrigen Stellen, wo des Dämonium Erwähnung geschicht (auch Mem. IV, 8, 5), er-

das dämonische Zeichen tritt dem Sokrates theils in der Ausführung eigener Absichten in den Weg, theils treibt es ihn auch, Andern für ihre Plane einen ungünstigen Erfolg vorauszusagen und davon abzurathen; von philosophischen Lehrsätzen dagegen oder sittlichen Belehrungen, die es ihm ertheilt hätte, wird nicht allein nichts berichtet, sondern dieses ganze Gebiet wird von Sokrates ausdrücklich aus der Sphäre der göttlichen Offenbarung ausgeschlossen und der besonnenen menschlichen Erwägung zugewiesen [1]. Das Dämonium ist also mit Einem Wort ein inneres Orakel, wie es ja auch ausdrücklich von Xenophon [2] und Plato [3] unter den allgemeinen Begriff der Weissagung befasst, und der Wahrsagung aus Opfern Vögelflug u. s. w. gleichgesetzt wird. Wollen wir uns nun diese innere Offenbarung mit Kategorieen unserer Psychologie klar machen, so geht für's Erste aus dem Bisherigen hervor, dass dieselbe nicht, mit Aelteren und Neueren [4], von der Stimme des Gewissens erklärt werden

scheint dasselbe nur verhindernd, nie antreibend. Mit Recht ist aber dieser scheinbare Widerspruch vielfach durch die Bemerkung gehoben worden, Plato habe hier das Genauere, das Dämonium habe unmittelbar nur abhaltend, und nur mittelbar auch antreibend gewirkt, sofern das Nichtverbieten ein Erlauben, das Verbieten des Einen ein Rathen des Entgegengesetzten ist.

1) Vgl. ausser den oben angeführten Stellen, welche sämmtlich (auch plat. Apol. 40, B. 41, D) der dämonischen Stimme nur mit Beziehung auf künftige Erfolge erwähnen, Mem. I, 1, 6 ff.: τὰ μὲν ἀναγκαῖα συνεβούλευε καὶ πράττειν ὡς ἐνόμιζεν ἄριστ' ἂν πραχθῆναι, περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ὅπως ἂν ἀποβήσοιτο μαντευσομένους ἔπεμπεν εἰ ποιητέα — τεκτονικὸν μὲν γὰρ ἢ χαλκευτικὸν ἢ γεωργικὸν ἢ ἀνθρώπων ἀρχικὸν ἢ τῶν τοιούτων ἔργων ἐξεταστικὸν ἢ λογιστικὸν ἢ οἰκονομικὸν ἢ στρατηγικὸν γενέσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ ἀνθρώπου γνώμῃ αἱρετέα ἐνόμιζεν εἶναι· τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι. Dieses Grösste aber ist nach §. 8 nur der zukünftige äussere Erfolg einer Handlung. Δαιμονᾷν δὲ, heisst es demgemäss weiter, τοὺς μαντευομένους, ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν u. s. w. Was aber hier von der Mantik überhaupt gesagt wird, gilt auch von der sokratischen Mantik, oder dem Dämonium. Vgl. Mem. IV, 3, 12, wo die Bemerkung, dass die Götter dem Sokrates vorherverkünden, was er thun solle, aus dem Vorhergehenden: διὰ μαντικῆς τοῖς πυνθανομένοις φράζοντας τὰ ἀποβησόμενα, καὶ διδάσκοντας ᾗ ἂν ἄριστα γίγνοιντο sich genügend erklärt. Das ἄριστον ist hier das Nützlichste.

2) Mem. I, 1, 3 ff. IV, 3, 12. I, 4, 14 f. vgl. Apol. 12.

3) Apol. 40, A (s. o.) Phädr. 242, C. Euthyphro 3, B.

4) So Stapfer (Biographie universelle T. XLII, Socrate S. 531); Brandis Gesch. der gr.-röm. Phil. II, 61; Rötscher Aristophanes und sein Zeitalter S. 256 und theilweise auch Marbach Gesch. d. Phil. I, 185.

darf. Dieses bezieht sich immer und wesentlich auf die sittliche Beschaffenheit unseres Handelns, indem es theils als gesetzgebendes die allgemeine sittliche Norm aufstellt, theils als richtendes und regierendes diese Norm auf die vergangenen oder zukünftigen Handlungen anwendet. Das sokratische Dämonium dagegen hat es weder mit der allgemeinen sittlichen Norm zu thun, die ja gerade nach Sokrates Sache der klaren Einsicht sein soll, noch auch mit der sittlichen Beschaffenheit schon vollendeter Handlungen; aber auch die zukünftigen, auf die es sich allein bezieht, kommen bei seinen Warnungen nicht nach der Seite ihrer sittlichen Werthschätzung, sondern nur nach der Seite ihres Erfolgs in Betracht, nur dieser ist das den Menschen Verborgene, dessen Kenntniss die Götter sich vorbehalten haben, für das daher Sokrates theils auf die Mantik überhaupt, theils auch auf sein Dämonium verweist, das sittliche Handeln dagegen kann und soll durch deutliches Wissen bestimmt sein: es sei verrückt, sagt der xenophontische Sokrates, die Orakel über solche Dinge zu befragen, über die man durch eigenes Nachdenken sich zu unterrichten im Stande sei; dass aber das sittlich Gute und Schlechte zu diesen gehöre, müssten wir bei dem Philosophen, welcher die Tugend auf's Wissen zurückgeführt hat, selbst dann voraussetzen, wenn seine ausdrücklichen Erklärungen weniger bestimmt wären [1]. Ebensowenig darf aber die dämonische Stimme mit dem allgemeinen Glauben des Sokrates an seine göttliche Berufung verwechselt werden [2], denn von dem Dämonium werden immer nur einzelne Handlungen abgeleitet; es widerräth z. B. dem Sokrates in einzelnen Fällen, abtrünnige Freunde wieder in seine Gesellschaft zuzulassen [3]; wo es sich dagegen um den philosophischen Beruf des Sokrates im Ganzen handelt, da wird dieser nicht auf das Dämonium, sondern allgemeiner auf die Gottheit zurückgeführt [4], welche dem Philosophen in verschiedener Weise

1) Sokrates rechnet Mem. I, 1, 7 zu dem, was in der Macht des Menschen liege, auch das ἀνθρώπων ἀρχικὸν γενέσθαι und Aehnliches; vgl. auch III, 9, 14.

2) Wie diess z. B. Meiners thut (Verm. Schr. III, 24), und noch auffallender Lélut an vielen Stellen seiner Schrift; so S. 113 ff., wo der θεὸς, von dem Sokrates im Theätet seinen mäeutischen Beruf ableitet, geradezu als Beweis für seinen Glauben an einen Genius gebraucht wird.

3) Theät. 151, A.

4) Plato Apol. 23, B ff. 28, B ff. Theät. 150, C ff.

seine Pflicht einschärfe [1], und nur als eine besondere Unterstützung für diesen Beruf wird das dämonische Zeichen betrachtet, sofern es nämlich den Sokrates abhielt, durch Beschäftigung mit der Politik seiner philosophischen Bestimmung untreu zu werden [2]. Ausserdem steht jener Annahme auch Plato's Angabe im Wege, dass das dämonische Zeichen nicht geboten, sondern nur abgemahnt habe. Demgemäss werden wir nun das sokratische Dämonium, psychologisch angesehen, nur für das halten können, wofür es auch in der Hauptsache von den meisten Neueren erklärt wird, für ein Vorgefühl über Zuträglichkeit oder Schädlichkeit gewisser Handlungen, für die „innere Stimme des individuellen Taktes" [3], der er schon als Knabe tiefsinnig gelauscht hatte [4], und die in der Folge theils durch seine Lebenserfahrung und seinen Scharfblick, theils durch seine Selbstkenntniss und sein sicheres Bewusstsein über das seiner Individualität Angemessene [5] einen ungewöhnlichen Grad von Zuverlässigkeit erreichte [6], nur dass sich ihr psychologischer Ursprung dem Blicke des Sokrates verborgen und dem Geiste seiner Zeit gemäss [7] in den Glauben an eine unmittelbare göttliche Offen-

1) Plato Apol. 33, C, s. o. S. 45, 1.

2) Plato Rep. VI, 496, B f. Apol. 31, C f.

3) Hermann Platonismus I, 236.

4) S. S. 65, 1.

5) Auch diese Bestimmung mit aufzunehmen nöthigt uns theils die ebenangeführte Bemerkung des Theätet 151, A, theils und besonders die Notiz (Xen. Mem. IV, 8, 5. Apol. 4. vgl. Plato Apol. 40), dass das Dämonium den Sokrates abgehalten habe, auf seine Vertheidigung vor Gericht zu sinnen. Der eigentliche Abhaltungsgrund war offenbar, dass diese Beschäftigung mit seinem eigenen Schicksal der philosophischen Individualität des Sokrates zuwider war, dass es gegen seine Natur war, sich anders, als durch die schlichte Mittheilung der Wahrheit zu vertheidigen; ihm selbst jedoch stellt sich auch dieses, dem allgemeinen Charakter des Dämoniums gemäss, so dar, dass ihm die Gottheit offenbart, es sei ihm zuträglicher, sich nicht vorzubereiten.

6) Dieser Erklärung fügt sich wenigstens alles, was Xenophon (Mem. IV, 8, 5) und Plato (Apol. 31, D. 40, A f. Theät. 151, A. Phädr. 242, B) Genaueres über die Eingebungen des Dämoniums mittheilen; die spätere Wundersucht freilich wusste alle möglichen abentheuerlichen Dinge darüber zu erzählen, wie diess ausser dem platonischen Theages und der plutarchischen Schrift auch Cic. divin. I, 54 beweist; schon der Stoiker Antipater hatte (Cic. a. a. O.) viele wunderbare Weissagungen des Sokrates gesammelt.

7) Vgl. Krische, Forsch. 231.

barung verwandelt hatte. So wenig aber hienach der Inhalt dieser dämonischen Offenbarung als etwas besonders Charakteristisches zu betrachten ist, so sehr ist es ihre Form. »Im Dämon des Sokrates«, bemerkt HEGEL treffend [1]), »können wir den Anfang sehen, dass der sich vorher [in dem griechischen Orakelwesen] nur jenseits seiner selbst versetzende Wille sich in sich verlegte und sich innerhalb seiner erkannte«; indem Sokrates an die Stelle der sonstigen Zeichen und Vorbedeutungen die unmittelbaren Aussprüche seines Innern setzt, so hat er ebendamit die vorher von äusseren Erscheinungen abhängig gemachte Entscheidung in's Subjekt verlegt. Zugleich ist aber dieser Fortschritt hier noch mit dem Mangel behaftet, dass die freie, sich selbst durchsichtige Subjektivität sich noch nicht für alle Fälle das letzte Wort zutraut, sondern für einen Theil der Handlungen erst unklare und instinktartige, dem bewussten Wollen gegenüber als göttliche Offenbarung sich ankündigende Beweggründe den Ausschlag geben. »Der Genius des Sokrates ist nicht Sokrates selbst, sondern ein Orakel«, »ein Wissen, das zugleich mit einer Bewusstlosigkeit verbunden ist.« [2]) Die Bedeutung dieser Erscheinung liegt also darin, dass sich in ihr einestheils die Zurückziehung des sokratischen Geistes in das Innere der Subjektivität, andererseits die hier noch vorhandene Unfähigkeit darstellt, das Leben vollständig aus der bewussten Subjektivität heraus zu gestalten — dieselben Eigenthümlichkeiten, welche auch an den früher besprochenen Fällen von Geistesabwesenheit hervortreten. Ebendaher stammt aber auch, wie wir gesehen haben, das Prosaische und Silenenhafte in der Erscheinung des Philosophen. So weit daher diese beiden Züge dem ersten Anscheine nach auseinanderliegen, und so auffallend es ist, die Prosa des Verstandesmenschen und die Schwärmerei des Inspirirten hier in Einer Person vereinigt zu finden, so führt doch beides in letzter Beziehung auf einen gemeinsamen Grund zurück; was den Sokrates schon seinem persönlichen Verhalten nach von allen seinen Volksgenossen unterscheidet, ist jene Vertiefung in sein Inneres, die das gleichzeitige Geschlecht so fremdartig berührte, und durch die auch wirklich zuerst ein unheilbarer Bruch in die plastische Einheit des griechischen Lebens gekommen ist.

1) Rechtsphilosophie §. 279. S. 369.

2) HEGEL, Gesch. d. Phil. II, 77.

Welches ist nun aber die allgemeinere Bedeutung dieser Eigenthümlichkeit, und welche Form hat sie für das Denken des Sokrates angenommen? Diese Frage führt zu der Untersuchung über seine Philosophie.

II. Die Philosophie des Sokrates.

1. Die Quellen. Das Princip der sokratischen Philosophie.

Einer urkundlichen Darstellung der sokratischen Philosophie tritt zunächst in der bekannten Verschiedenheit der ältesten Berichte eine erhebliche Schwierigkeit entgegen. Sokrates selbst hat keine Schrift hinterlassen [1]; von den Werken seiner Schüler, die ihn redend einführten [2], sind uns nur die xenophontischen und platonischen erhalten; diese stimmen aber in ihrer Schilderung so wenig überein, dass sich aus jenen eine ganz andere Vorstellung von der sokratischen Wissenschaft ergeben würde, als aus diesen. Während sich nun die Früheren das Bild des attischen Weisen ohne leitende Grundsätze und ohne Kritik nicht blos aus Xenophon und Plato, sondern auch aus späteren und zum Theil ganz unzuverlässigen Angaben zusammenzusetzen pflegten, war es seit Brucker üblich geworden, den einzigen vollkommen glaubwürdigen Bericht über die sokratische Philosophie bei Xenophon zu suchen, den Andern dagegen, Plato miteingeschlossen, für die Kenntniss derselben höchstens supplementarische Bedeutung zuzugestehen. Gegen diese Bevorzugung Xenophon's hat jedoch neuerer Zeit wieder Schleiermacher [3]) Einsprache erhoben. Da Xenophon selbst, bemerkt er,

1) Denn die unbedeutenden poëtischen Versuche seiner letzten Tage (Plato Phädo 60, C ff.) könnten nicht mitzählen, wenn sie sich auch erhalten hätten, sie scheinen aber frühe verloren gegangen zu sein, der Päan wenigstens, welchen Themist. Or. II, 27, c allerdings für ächt hält, wurde nach Diog. II, 42 schon von den alten Kritikern bezweifelt. An die Aechtheit der sokratischen Briefe ist ohnedem nicht zu denken, und dass Sokrates überhaupt nichts geschrieben hat, erhellt aus dem Stillschweigen Xenophons und Plato's und des ganzen Alterthums noch weit sicherer, als aus den Zeugnissen eines Cicero de Orat. III, 16, 60. Diog. I, 16. Plut. de Alex. virt. I, 4. S. 328 u. A. Einen ausführlichen, jetzt entbehrlichen Beweis dieses Sachverhalts, bei dem er Leo Allatius zu bestreiten hat, giebt Olearius in Stanl. hist. phil. 198 ff.

2) Wie wir diess noch bei Aeschines, Antisthenes, Phädo finden werden.

3) Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen (zuerst in den Ab-

kein Philosoph, und desshalb auch schwerlich der Mann gewesen sei, um einen Philosophen, wie Sokrates, ganz zu verstehen, da sich ferner seine Denkwürdigkeiten auf den besonderen Zweck beschränken, seinen Lehrer gegen bestimmte Anklagen zu vertheidigen, so seien wir vorerst zu der Annahme berechtigt, dass Sokrates mehr gewesen sein könne, als Xenophon von ihm darstellt; er müsse aber auch mehr gewesen sein, wenn er eine so bedeutende Stelle in der Geschichte der Philosophie sollte einnehmen, wenn er auf die geistreichsten und spekulativsten Menschen diese ausserordentliche Anziehungskraft sollte ausüben können, wenn die Rolle, welche ihm Plato überträgt, dem Bilde, das die Leser von ihm im Sinn hatten, nicht zu auffallend widersprechen sollte; ja die xenophontischen Gespräche selbst machen den Eindruck, Philosophisches zum Schaden seines eigentlichen Gehalts in den unphilosophischen Styl des gemeinen Verstandes zu übertragen. Xenophon habe mithin eine Lücke gelassen, zu deren Ausfüllung wir nur auf Plato zurückgehen können. Freilich aber nicht so, wie diess MEINERS verlangt hatte [1], dass als historisch in den Reden des platonischen Sokrates nur das anerkannt würde, was sich auch bei Xenophon findet, oder unmittelbar aus Xenophontischem folgt, oder Plato's eigener Ansicht widerspricht; denn so hätten wir immer nur den xenophontischen Sokrates, wenig modificirt, der tiefere Quellpunkt des sokratischen Denkens dagegen bliebe uns verborgen. Der einzig sichere Weg ist vielmehr nach SCHLEIERMACHER der, „dass man frage: Was kann Sokrates noch gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was muss er gewesen sein um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er thut, in seinen Gesprächen aufzuführen." Diesem Urtheil über Xenophon sind auch Andere [2]

handlungen der Berliner Akademie, philos. Kl. 1818. S. 50 ff. Wiederabgedruckt in den ges. Werken) WW. III, 2, 293 ff. Vgl. Gesch. d. Phil. S. 81 f.

1) Gesch. d. Wissenschaften in Griechenland und Rom II, 420 f.

2) BRANDIS im Rhein. Mus. von NIEBUHR und BRANDIS I, b, 122 ff. Vgl. Gesch. d. gr.-röm. Philos. II, a, 20. RITTER, Gesch. d. Philos. II, 44 f. Mehr in Beziehung auf die Person, als auf die Lehre des Sokrates giebt VAN HEUSDE Characterismi principum philosophorum veterum S. 54 ff. der mimisch getreuen platonischen Schilderung vor der apologetisch-panegyrischen Xenophon's entschieden den Vorzug.

beigetreten, nachdem schon vor Schleiermacher Dissen [1]) erklärt hatte, dass er bei Xenophon nur den exoterischen Sokrates zu erblicken vermöge; ebenso ist Schleiermacher's Kanon für die Ausmittlung des ächt Sokratischen gutgeheissen, und demselben nur zur Ergänzung die Bemerkung beigefügt worden [2]), dass wir an den Aeusserungen des Aristoteles über die sokratische Lehre auch ein äusseres Regulativ dafür besitzen. Andererseits hat Xenophon's historische Zuverlässigkeit doch auch zahlreiche Vertheidiger gefunden [3]). Soll nun aber zwischen beiden Ansichten entschieden werden, so zeigt sich die Schwierigkeit, dass wir über die Glaubwürdigkeit des einen oder des andern von unsern Berichten nur nach ihrer Uebereinstimmung mit dem historisch treuen Bilde des Sokrates, über die historische Treue dieses Bildes aber, wie es scheint, nur nach seiner Uebereinstimmung mit den glaubwürdigen Berichten urtheilen können. Diese Schwierigkeit wäre wirklich unauflöslich, wenn die beiden Darstellungen auch bei den Punkten, wo sie sich widersprechen, mit dem gleichen Anspruch auf Geschichtlichkeit aufträten, und die sparsamen Angaben des Aristoteles über sokratische Philosophie dürften zur Entscheidung des Streits kaum ausreichen. Nun liegt aber doch vorerst soviel am Tage, dass sich Plato nur in solchen Parthieen bestimmt für einen geschichtlich treuen Berichterstatter giebt, an denen zwischen ihm und Xenophon kein wesentlicher Widerspruch stattfindet, wie in der Apologie und in den Erzählungen des Gastmahls, wogegen Niemand behaupten wird, dass er auch alles Uebrige, was er Sokrates in den Mund legt, im Ernste für geschichtlich angesehen wissen wolle. Von Xenophon andererseits lässt sich nicht bezweifeln, dass er in den Denkwürdigkeiten die Ansichten und das Verfahren seines Lehrers wahrheitgemäss schildern will; mag er sich dabei auch nicht

1) De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita S. 28 (in Dissen's Kleineren Schriften S. 87 f.).

2) Von Brandis a. a. O.

3) Hegel, Gesch. d. Phil. II, 69. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter S. 393 ff. Hermann, Gesch. und Syst. des Platonismus I, 249 ff. u. A. Vgl. Fries, Gesch. d. Phil. I, 259. Delbrück's „Xenophon" (Bonn 1829) kenne ich nicht aus eigener Anschauung. Die weitere Literatur über die vorliegende Frage giebt Hurndall de philosophia morali Socratis (Heidelb. 1853) S. 7 ff.

verpflichtet finden, die Reden desselben wörtlich wiederzugeben, und mag er auch immerhin manches Gespräch, von dem er blos den wesentlichen Inhalt kannte, selbst erst in dieser bestimmten Weise ausgeführt haben. Die Angriffe gegen ihn stützen sich daher auch nur auf den indirekten Beweisgrund, dass sich aus seiner Darstellung theils die geschichtliche Bedeutung des Sokrates überhaupt, theils im Besonderen die Möglichkeit nicht erkläre, ihn ohne gänzliche Verletzung der Wahrscheinlichkeit so sprechen zu lassen, wie ihn Plato sprechen lässt. Wäre dieses richtig, so möchten wir dann freilich zusehen, wie wir uns aus den historisch unsicheren Zügen bei Plato und den wenigen Aeusserungen des Aristoteles ein Bild der sokratischen Philosophie zusammensetzen könnten; ehe wir jedoch jene Voraussetzung zugeben, muss sie erst gründlicher untersucht werden, als diess von den Gegnern Xenophon's zu geschehen pflegt. Diese Untersuchung fällt aber der Sache nach mit der Darstellung der sokratischen Lehre zusammen, und könnte sich von ihr höchstens nur formell unterscheiden. Auch hier sollen daher beide nicht getrennt werden; wir schildern den Philosophen nach dem dreifachen Berichte des Xenophon, Plato und Aristoteles; gelingt es uns, aus diesen Berichten ein zusammenstimmendes Bild zu erhalten, so ist ebendamit Xenophon gerechtfertigt, gelingt es uns nicht, so wird dann erst zu untersuchen sein, welche von den vorliegenden Ueberlieferungen Recht hat.

Wir beginnen mit der Frage nach dem philosophischen Standpunkt und Princip des Sokrates. Gleich hier scheint die Beschaffenheit unserer Hauptquellen entgegengesetzte Auffassungen zu begründen. Während uns bei Plato in Sokrates der vollendete, in allen Zweigen des Wissens einheimische Denker entgegentritt, schildert uns Xenophon in ihm weit weniger den Philosophen, als den schuldlosen und vortrefflichen Menschen, den Mann voll Frömmigkeit und Lebensweisheit. So hat sich denn auch an ihn besonders die Ansicht angeschlossen, dass Sokrates, allen spekulativen Fragen abhold, nur ein populärer Moralphilosoph und überhaupt weniger eigentlicher Philosoph, als ethischer Jugenderzieher und Volksbildner gewesen sei [1]). Nun ist freilich nicht zu bezweifeln, und auch wir haben

1) Wie verbreitet diese Ansicht in der früheren Zeit war, brauchen wir nicht erst durch besondere Belege, deren uns von Cicero bis auf Wiggers

uns davon überzeugt, dass er von der lebendigsten sittlichen Begeisterung erfüllt war und in der sittlichen Einwirkung auf Andere seinen eigentlichen Lebensberuf fand. Aber wenn er diese Aufgabe nur in der unwissenschaftlichen Weise des Popularphilosophen gelöst, nur die gewöhnlichen Vorstellungen von Pflicht und Tugend mitgetheilt und eingeschärft hätte, so bliebe die Wirkung unbegreiflich, welche er nicht blos auf unselbständige und unphilosophische Köpfe, sondern auf die Talentvollsten und Wissenschaftlichsten unter seinen Zeitgenossen geübt hat; es wäre unerklärlich, was einen Plato bestimmen konnte, die tiefsten philosophischen Untersuchungen an seine Person zu knüpfen, was die ganze spätere Philosophie bis auf Aristoteles, ja bis auf die Stoiker und Neuplatoniker herab, veranlasste, in ihm den Begründer einer neuen Epoche zu sehen, und ihre eigenthümliche Richtung auf die von ihm ausgegangene Anregung zurückzuführen. Und auch in ihm selbst und seinem Thun findet sich mehr als Ein Zug, der jene Vorstellung widerlegt. Denn während man ihr zufolge annehmen müsste, alles Wissen habe ihm nur insofern Werth gehabt, inwiefern es als ein Mittel für's Handeln betrachtet werden konnte, so werden wir vielmehr umgekehrt sehen, dass er dem Handeln nur dann einen Werth beilegte, wenn es aus richtigem Wissen hervorgegangen ist, dass ihm der Begriff des Wissens der höhere war, auf welchen er den des sittlichen Handelns oder der Tugend zurückführte, und die Vollkommenheit des Wissens der Maasstab für die Vollkommenheit des Handelns; und während er nach der gewöhnlichen Voraussetzung in seinem Verkehr mit Andern in letzter Beziehung nur auf moralische Erziehung ausgegangen sein könnte, erscheint statt dessen in seiner eigenen Erklärung als das ursprüngliche Motiv seiner Wirksamkeit das Interesse des Wissens [1]; und demgemäss

und Reinhold herab eine reiche Ausbeute zu Gebot stände, zu erweisen; dass sie aber auch jetzt noch nicht ganz verschollen ist, zeigt ausser solchen, die der neueren Wissenschaft ferner stehen, wie van Heusde Characterismi S. 53, selbst ein Schüler der hegel'schen Philosophie, Marbach nämlich, wenn er in seiner Gesch. d. Philos. I, 174. 178. 181 geradezu behauptet, Sokrates habe „die auf allgemeine Kenntniss gerichtete spekulative Philosophie für überflüssig, eitel und thöricht gehalten", sei „gegen alle Philosophie, nicht nur gegen die Sophisten, als Scheinweisheit zu Felde gezogen", sei „überhaupt nicht Philosoph gewesen."

1) S. plat. Apol. 21 ff., wo Sokrates seine ganze Thätigkeit daraus ableitet, dass er ein wirkliches Wissen gesucht habe.

sehen wir ihn denn auch in seinen Gesprächen nicht blos ein solches Wissen suchen, das keinen moralischen Zweck hat [1]), sondern auch ein solches, das in seiner praktischen Anwendung nur unmoralischen Zwecken hätte dienen können [2]). Auch finden sich diese Züge nicht etwa nur bei dem einen oder dem andern von unseren Berichterstattern, sondern sie ziehen sich durch die Angaben der drei Hauptzeugen gleichmässig hindurch. Wäre Sokrates nur der gewesen, wofür man ihn früher zu halten pflegte, so wäre diese Erscheinung nicht zu begreifen; ihre Erklärung findet sie nur in der Annahme, dass allem seinem Thun, auch da wo er speciell als Sittenlehrer auftritt, ein tieferes philosophisches Interesse zu Grunde lag.

Worin dieses bestehe, darüber lassen uns die angeführten Züge

1) Beispiele geben die Unterredungen Mem. III, 10, in denen Sokrates den Mahler Parrhasius, den Bildhauer Klito und den Panzermacher Pistias auf den Begriff ihrer Künste zu führen sucht. Xenophon führt freilich auch diese mit der Bemerkung ein, Sokrates habe sich auch den Künstlern nützlich zu machen gewusst. In der That ist aber diese Nützlichkeitsrücksicht hier offenbar eine ganz untergeordnete, der wahre Grund ist vielmehr jener von der platonischen Apologie angegebene, dass der Philosoph im Interesse des Wissens Alle darauf ansieht, ob sie über ihr Thun ein klares Bewusstsein haben. Auch Xenophon selbst bezeugt aber Mem. IV, 6, 1: σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδεπώποτ' ἔληγεν. Dieses Aufsuchen des Begriffs der Dinge, bei dem es sich nicht blos um die Anwendung des Wissens, sondern zunächst um das Wissen selbst handelt, beweist für sich allein schon, dass Sokrates nicht ein blosser Tugendprediger, sondern ein Philosoph ist, und auch Xenophon weiss es seinem praktischen Gesichtspunkt nur sehr gezwungen unterzuordnen, wenn er a. a. O. sagt: man könne daraus sehen, dass er seine Bekannten auch dialektischer zu machen gewusst habe. Das Dialektische ist eben das Wissenschaftliche.

2) Mem. III, 11, ein Abschnitt, der vorzugsweise geeignet ist, die Vorstellung, welche in Sokrates nur einen populären Moralisten sieht, zu widerlegen. Sokrates hört von einem seiner Bekannten die Schönheit der Hetäre Theodota loben, und geht sofort mit seiner Gesellschaft hin, um sie zu sehen. Er trifft sie eben einem Mahler Modell stehend, und verwickelt sie nachher in ein Gespräch, worin er sie auf den Begriff und die Methode ihres Gewerbs zu führen sucht, und ihr zeigt, durch welche Mittel sie die Männer am Besten gewinnen könne. Mag nun immerhin ein solcher Schritt für den Griechen nicht das Anstössige gehabt haben, wie für uns, so ist doch von moralischer Absicht auch nicht das Geringste daran zu bemerken, es ist rein das abstrakte dialektische Interesse, das den Sokrates jede Thätigkeit, die ihm aufstösst, ohne Berücksichtigung ihres sittlichen Werths, auf ihren allgemeinen Begriff bringen lässt.

nicht im Zweifel. Das wahre Wissen ist es, das Sokrates im Dienste des delphischen Gottes aufsucht, das Wissen vom Wesen der Dinge, um das er sich mit seinen Freunden unablässig bemüht, die Forderung des richtigen Wissens, auf die er auch alle sittlichen Anforderungen in letzter Beziehung zurückführt — die Idee des Wissens bildet mit Einem Wort den Mittelpunkt des sokratischen Philosophirens [1]. Um ein Wissen ist es jedoch aller Philosophie zu thun, diese Bestimmung müsste also jedenfalls durch die weitere ergänzt werden, dass das Streben nach wahrem Wissen, welches bei den Früheren nur unmittelbare, instinktartige Thätigkeit war, bei Sokrates zuerst zum bewussten und methodischen wurde, dass in ihm zuerst die Idee des Wissens als solche zum Bewusstsein kam und mit Bewusstsein zur leitenden erhoben wurde [2]. Auch diess fordert aber noch eine weitere Erklärung: wenn doch das Interesse des Wissens auch schon bei den Früheren vorhanden war, warum hat sich ihnen aus diesem Interesse noch nicht die bewusste, dialektische Richtung auf's Wissen entwickelt? Der Grund kann nur darin liegen, dass das Wissen, welches sie anstrebten, auch an sich selbst schon von dem, welches Sokrates verlangte, verschieden ist, dass sie durch ihre Idee des Wissens nicht ebenso, wie Jener, genöthigt waren, dem wissenschaftlichen Verfahren und den Bedingungen der wahren Erkenntniss ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Diese Nöthigung aber lag für Sokrates in dem Grundsatz, welchen die zuverlässigsten Berichte mit grosser Einstimmigkeit als die Seele seines Philosophi-

1) Schleiermacher WW. III, 2, 300: „Dieses Erwachen nun der Idee des Wissens und die ersten Aeusserungen derselben, das muss zunächst der philosophische Gehalt des Sokrates gewesen sein." Ganz übereinstimmend damit Ritter, Gesch. d. Phil. II, 50. Nur unwesentlich weicht auch Brandis ab (Rhein. Mus. von Niebuhr und Brandis I, b, 130. Gr.-röm. Phil. II, a, 33 ff.), wenn er die sokratische Lehre zwar zuerst von dem Interesse ausgehen lässt, die Unbedingtheit der sittlichen Werthbestimmungen gegen die Sophisten festzustellen, dann aber bemerkt, für diesen Zweck sei Sokrates zunächst und vorzüglich auf Vertiefung des Selbstbewusstseins bedacht gewesen, um vermittelst derselben das Wissen vom Nichtwissen mit Sicherheit zu unterscheiden. Aehnlich Braniss, Gesch. d. Phil. s. Kant I, 155: „Diess war das Bedeutsame bei Sokrates, dass ihm das Sittliche wesentlich ein schlechthin gewisses Wissen war, hervorgehend aus dem der Seele ursprünglich einwohnenden Gedanken des Guten."

2) Schleiermacher a. a. O. S. 299 f. Brandis (s. o.)

rens hervorheben, dass jedes wahre Wissen von richtigen Begriffen auszugehen habe, dass nichts erkannt werden könne, wenn es nicht auf seinen allgemeinen Begriff zurückgeführt und aus ihm heraus beurtheilt werde [1]. Mit diesem Grundsatz, so einfach er aussieht, war eine durchgreifende Veränderung des wissenschaftlichen Verfahrens gefordert [2]. Die gewöhnliche Vorstellungsweise nimmt die Dinge für das, als was sie sich der Wahrnehmung zunächst darstellen; oder sofern ihr die Widersprüche der Erfahrung diess verbieten, hält sie sich an die Seite der Erscheinungen, welche auf den je-

1) Xenophon, Mem. IV, 6, 1: Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι, τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν. ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγε. §. 13: ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον, d. h., wie der Zusammenhang es erklärt, er führte alle Streitfragen auf die allgemeinen Begriffe zurück, um sie aus diesen zu entscheiden. IV, 5, 12: ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι, διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν u. s. w. Vgl. I, 1, 16 und die vielen Beispiele in den Memorabilien. Aristoteles Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17. 27: Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου... ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν... δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. Beides ist aber im Grunde dasselbe: die λόγοι ἐπακτικοὶ sind nur das Mittel, um die allgemeinen Begriffe zu finden, wesshalb Aristoteles mit Recht anderwärts (Met. I, 6. 987, b, 1. XIII, 9. 1086, b, 3. de part. anim. I, 1. 642, a, 28) das Suchen der allgemeinen Begriffe oder des Wesens der Dinge allein als das eigenthümliche philosophische Verdienst des Sokrates nennt. Demgemäss sehen wir ihn nun auch in den Gesprächen, die uns Xenophon aufbewahrt hat, immer auf den allgemeinen Begriff, das τί ἐστι lossteuern, und auch in der platon. Apol. 22, B beschreibt er seine Menschenprüfung als ein διερωτᾶν τί λέγοιεν, d. h. er fragt nach dem Begriff dessen, was die Praktiker thun oder die Dichter sagen. Vgl. auch Meno 70, A f. Phädr. 262, B. 265, D. Dass dagegen Sokrates auch schon ausdrücklich zwischen der ἐπιστήμη und der δόξα unterschieden habe, wie Brandis, gr.-röm. Phil. II, a, 36 glaubt, lässt sich aus Plato schwerlich beweisen; denn wir wissen nicht, ob Stellen, wie die des Meno 98, B, die sokratische, oder nur die platonische Ansicht aussprechen; auch Antisthenes, der nach Diog. VI, 17 π. δόξης καὶ ἐπιστήμης schrieb, könnte diese Unterscheidung den Eleaten zu verdanken haben, und bei Xen. Mem. IV, 2, 33 darf sie wohl nicht gesucht werden. Der Sache nach liegt aber jener Gegensatz allerdings in dem ganzen Verfahren des Sokrates und in Stellen, wie Xen. Mem. IV, 6, 1. Plato Apol. 21, B ff.

2) M. vgl. hierüber auch S. 28 f. und Bd. I, 723 f. 728 f.

weiligen Beobachter den stärksten Eindruck macht, erklärt diese für das Wesen derselben, und zieht hieraus ihre weiteren Schlüsse. Nicht anders hatten es auch die Philosophen bis dahin gemacht: selbst wenn sie die Glaubwürdigkeit der Sinne angriffen, waren sie doch immer von einseitiger Beobachtung ausgegangen, ohne dass sie sich der Nothwendigkeit bewusst waren, jedes Urtheil auf eine allseitige Untersuchung des Gegenstands zu stützen. Durch die Sophistik war dieser Dogmatismus zerstört worden, es war zur Anerkennung gebracht worden, dass alle Wahrnehmungen blos relativ und subjektiv wahr seien, dass sie uns die Dinge nicht darstellen, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, und dass ebendesshalb jeder Behauptung die entgegengesetzte mit gleichem Recht gegenübertrete: denn so gut für diesen Menschen und in diesem Augenblick das Eine wahr sei, ebensogut sei es für einen Andern und in einem andern Zeitpunkt ein Anderes. Nicht anders urtheilt auch Sokrates über den Werth der gemeinen Meinung: er weist ihr nach, dass sie kein Wissen gewähre, und sich in Widersprüche verwickle. Aber er schliesst daraus nicht mit den Sophisten, es sei überhaupt kein Wissen möglich, sondern es sei nicht auf diesem Weg möglich. Der Mehrzahl der Menschen fehlt ein wahres Wissen, denn sie halten sich an Voraussetzungen, deren Wahrheit sie nicht geprüft haben, sie fassen einseitig die eine oder die andere Eigenschaft der Dinge in's Auge, nicht ihr Wesen. Verbessern wir diesen Fehler, betrachten wir jeden Gegenstand von allen Seiten, und suchen wir aus dieser allseitigen Abwägung sein wahres Wesen zu bestimmen, so erhalten wir statt der unbewiesenen Vorstellungen Begriffe, statt eines unmethodischen und bewusstlosen Verfahrens kunstmässige Untersuchung, statt eines vermeintlichen Wissens ein wahres. Durch die Forderung des begrifflichen Wissens wird nicht blos mit der herrschenden Vorstellungsweise, sondern auch mit der bisherigen Wissenschaft grundsätzlich gebrochen; es wird eine allseitige Beobachtung, eine dialektische Prüfung, eine methodische, ihrer Gründe sich bewusste Untersuchung verlangt, es wird alles, was bis dahin für ein Wissen galt, verworfen, weil es diesen Bedingungen nicht entspricht, es wird aber auch zugleich die Ueberzeugung ausgesprochen, dass durch ihre Beachtung ein wirkliches Wissen zu gewinnen sei.

Dieses Princip hat aber für Sokrates nicht blos wissenschaft-

liche, sondern zugleich unmittelbar sittliche Bedeutung, und eben diess ist einer der bezeichnendsten Züge an ihm, dass er das Sittliche und das Wissenschaftliche schlechterdings nicht zu trennen, und weder ein Wissen ohne Tugend, noch eine Tugend ohne Wissen sich zu denken weiss [1]. Er steht auch in dieser Beziehung mitten in seiner Zeit, und gerade das ist seine Grösse, dass er ihre Bedürfnisse und das Berechtigte ihrer Bestrebungen tiefsinnig und geistvoll zur Geltung gebracht hat. Nachdem die fortschreitende Bildung die Nothwendigkeit eines höheren Unterrichts bei den Griechen erzeugt hatte, nachdem andererseits der Gang der wissenschaftlichen Entwicklung von der Naturforschung abgeführt und zur Betrachtung des Geistigen hingelenkt hatte, war eine engere Verbindung der Wissenschaft mit dem Leben gefordert: jene konnte nur im Menschen ihren höchsten Gegenstand, dieses konnte nur in der Wissenschaft den Halt und die Hülfsmittel finden, deren es bedurfte. Diesem Bedürfniss kamen die Sophisten mit Geschick und Rührigkeit entgegen, und daher ihr ausserordentlicher Erfolg. Aber der sophistischen Lebensphilosophie fehlte es zu sehr an einer haltbaren Grundlage, sie hatte sich durch ihre Skepsis die wissenschaftlichen Wurzeln zu vollständig abgegraben, um nicht mit erschreckender Geschwindigkeit zu entarten und in den Dienst aller schlechten und selbstsüchtigen Neigungen zu treten. Statt dass sich das sittliche Leben durch die wissenschaftlichen Einwirkungen gehoben hätte, waren Leben und Wissenschaft auf die gleichen Abwege gerathen. Diese Lage der Dinge durchschaute Sokrates; aber während seine Zeitgenossen entweder als Bewunderer der sophistischen Erziehung gegen ihre Gefahren sich verblendeten, oder aus Furcht vor den letztern, mit wenig Verständniss für das Bedürfniss der Zeit und den Gang der Geschichte, die Neuerer schlechtweg im Ton eines Aristophanes verwünschten, wusste er mit schärferem Blick zwischen dem Richtigen und dem Verkehrten im Geist seiner Zeit zu unterscheiden. Das Ungenügende der älteren Bildungsform, die Haltlosigkeit der gewöhnlichen Tugend, die widerspruchsvolle Unklarheit der herrschenden Vorstellungen, die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Erziehung wurde von ihm so vollständig anerkannt, als nur irgend von einem Sophisten; aber er steckte dieser Erziehung andere und höhere Ziele: sie sollte

1) Die genaueren Nachweisungen hierüber s. u.

den Glauben an die Wahrheit nicht zerstören, sondern durch ein verändertes wissenschaftliches Verfahren den Weg zu ihr weisen; sie sollte nicht der Selbstsucht der Zeit dienen, sondern durch die Erkenntniss des wahrhaft Guten und Nützlichen die Zeit aus ihrer Selbstsucht und Erschlaffung emporheben; sie sollte die Sitte und Frömmigkeit nicht untergraben, sondern auf der neuen Grundlage der Wissenschaft unerschütterlich aufbauen. So wurde Sokrates zugleich sittlicher und wissenschaftlicher Reformator: sein grosser Gedanke war die Umgestaltung und Wiederherstellung des sittlichen Lebens durch die Wissenschaft, und diese beiden Elemente waren ihm so unzertrennlich verbunden, dass er dem Wissen keinen andern Gegenstand zu geben wusste, als das menschliche Leben, und für das Leben kein Heil sah ausser dem Wissen. Welchen Dienst er mit diesem seinem Bestreben beiden geleistet, wie maassgebend er auf die geistigen Zustände seines Volks und der Menschheit eingewirkt hat, bezeugt die Geschichte: ist auch in der Folge der Unterschied der sittlichen und wissenschaftlichen Thätigkeit neben ihrer Einheit wieder vollständiger anerkannt worden, so hat sich doch das Band zwischen beiden, welches er geknüpft hatte, nicht wieder gelöst, und wenn in den letzten Jahrhunderten der alten Welt die Philosophie an die Stelle der sinkenden Religion trat, der Sittlichkeit einen neuen Halt gab, das moralische Bewusstsein reinigte und schärfte, und einer monotheistischen Weltreligion Bahn brach, so gebührt das Verdienst dieses grossen und wohlthätigen Erfolgs, so weit es überhaupt einem Einzelnen zukommt, dem Sokrates.

Sofern sich nun hier das philosophische Interesse von der Aussenwelt zum Menschen und seiner sittlichen Aufgabe hinwendet, und sofern dem Menschen nur das für ein Wahres und Verbindliches gelten soll, von dessen Wahrheit er sich selbst durch wissenschaftliche Untersuchung überzeugt hat, finden wir bei Sokrates allerdings jene Vertiefung der Subjektivität in sich selbst, in welcher der eigenthümliche Charakter seiner Philosophie von Neueren [1]) gesucht worden ist. Nur darf man diese sokratische Subjektivität weder mit der subjektiven Willkühr der Sophisten, noch mit der abstrakten Subjektivität der nacharistotelischen Schulen verwechseln. Sokrates

1) Hegel, Gesch. d. Phil. II, 40 ff. u. ö. Rötscher, Aristoph. S. 245 ff. 388 ff.

weiss, dass jeder Einzelne sich seine Ueberzeugung selbst suchen muss, dass die Wahrheit nicht etwas Gegebenes ist, sondern nur durch die eigene Denkthätigkeit gefunden wird, er verlangt, dass alle Annahmen, wie gangbar und alt sie auch sein mögen, auf's Neue geprüft werden, dass nicht den Auktoritäten, sondern den Gründen geglaubt werde. Aber er ist weit entfernt, darum mit Protagoras den Menschen für das Maass aller Dinge zu erklären; er macht es auch nicht, wie die Stoiker und Epikureer, welche am Ende denn doch nur die subjektive Ueberzeugung und das praktische Bedürfniss als Kriterium übrig lassen, oder wie die Skeptiker, die alle Wahrheit in Wahrscheinlichkeit auflösen; sondern wie ihm das Wissen Selbstzweck ist, so ist er auch überzeugt, dass sich durch die denkende Betrachtung der Dinge ein wahres Wissen gewinnen lasse. Sokrates sieht ferner den eigentlichen Gegenstand der Philosophie im Menschen; aber statt mit den Sophisten die Willkühr des Subjekts zum Gesetz zu machen, will er sie dem objektiven, in der Natur der Dinge und der sittlichen Verhältnisse liegenden Gesetz unterwerfen [1]), und statt in der Selbstgenügsamkeit des Weisen sein höchstes Ziel zu suchen, wie die späteren Philosophen, hält er sich vielmehr auf dem Standpunkt der altgriechischen Sittlichkeit, welche sich den Einzelnen nicht ausser dem Staat zu denken weiss [2]), und welche desshalb seine nächste Pflicht in der Thätigkeit für den Staat [3]) und die natürliche Norm seines Verhaltens im Gesetz des Staats sieht [4]). Die Apathie ebenso wie der Kosmopolitismus der Stoa und der gleichzeitigen Schulen sind Sokrates fremd. Konnte daher auch mit Recht gesagt werden, „in ihm sei die unendliche Subjektivität, die Freiheit des Selbstbewusstseins aufgegangen" [5]), so müssen wir doch andererseits hinzufügen, dass diese Bestimmung das sokratische

1) Die Belege finden sich in den xenoph. Memorabilien, z. B. II, 2. II, 6, 1—7. III, 8, 1—3. IV, 4, 20 ff.

2) M. vgl. die Unterredung mit Aristipp, Mem. II, 1, 13 ff. und den platonischen Krito 53, A ff.

3) Dass Sokrates selbst seine Thätigkeit unter diesen Gesichtspunkt stellte, ist schon S. 50 ff. nach Xen. Mem. I, 6, 15. Plato, Apol. 30, A ff. u. a. St. bemerkt worden.

4) Mem. IV, 4, 12 ff. 3, 15 ff., womit unsere früheren Nachweisungen über das eigene Verhalten des Philosophen (oben S. 58) zu vergleichen sind.

5) Hegel a. a. O.

Princip noch nicht erschöpft, und so wird sich der Streit über Subjektivität oder Objektivität der sokratischen Lehre [1]) dahin entscheiden lassen, dass dieselbe zwar im Vergleich mit der früheren Philosophie eine entschiedene Vertiefung des Subjekts in sich zeigt, dass sie aber nichtsdestoweniger keinen blos subjektiven Charakter hat: es soll ein Wissen gewonnen werden, welches nicht blos dem Bedürfniss des Subjekts dient, und nicht blos für das Subjekt wahr und wünschenswerth ist, aber der Boden, auf dem es gesucht wird, ist nur das eigene Denken des Subjekts [2]).

Dieses Princip ist nun allerdings in Sokrates noch nicht weiter entwickelt; er hat zwar den Grundsatz aufgestellt, dass nur das Wissen um den Begriff ein wahres Wissen sei, zu der weiteren Bestimmung dagegen, dass auch nur das Sein des Begriffs das wahre Sein, der Begriff daher das allein Wirkliche sei, und zur systematischen Darstellung der an und für sich wahren Begriffe ist er noch nicht fortgegangen. Das Wissen ist so hier erst Postulat, erst eine vom Subjekt zu lösende Aufgabe, die Philosophie ist erst philosophischer Trieb und philosophische Methode, erst ein Suchen, noch nicht ein Besitz der Wahrheit; und eben dieser Mangel begünstigt noch den Anschein, als ob der sokratische Standpunkt der einer einseitigen Subjektivität wäre; nur darf man darüber nicht vergessen, dass es sich bei Sokrates doch immer darum handelt, das, was an sich wahr und gut ist, zu erkennen und darzustellen. Der Mensch soll wissenschaftlich und sittlich gebildet werden, aber das Mittel dazu ist einzig und allein die Erkenntniss der Wahrheit.

Sofern es nun Sokrates zunächst um die Bildung des Menschen, nicht um die Darstellung eines Systems zu thun ist, erscheint die

1) Vgl. hierüber einerseits Rötscher a. a. O., andererseits Brandis „Ueber die vorgebliche Subjektivität der sokrat. Lehre" im Rhein. Mus. II, 1, 85 ff.

2) Nichts Anderes sagt im Wesentlichen auch Hegel, wenn er Gesch. der Phil. II, 40 ff. 66 den Sokrates von den Sophisten durch die Bestimmung unterscheidet, dass bei jenem „das durch das Denken producirte Objektive zugleich an und für sich ist", dass das Subjektive hier zugleich „das an ihm selbst Objektive und Allgemeine (das Gute) ist", dass an die Stelle des sophistischen Satzes: „der Mensch ist das Maass aller Dinge", der Satz tritt: „der Mensch als denkend ist das Maass aller Dinge" — dass mit Einem Wort nicht die empirische, sondern die in sich allgemeine Subjektivität sein Princip ist — Bestimmungen, mit denen auch Rötscher a. a. O. S. 246 f. 392. und Hermann, Gesch. und Syst. des Plat. I, 239 f. übereinstimmen.

Bestimmung des Wegs, welcher zur Wahrheit führt, die philosophische Methode, bei ihm als die Hauptsache; was dagegen den Inhalt seiner Lehre betrifft, so zeigt sie sich theils in ihrem Umfang auf die Fragen, welche ein unmittelbares Interesse für das menschliche Leben haben, beschränkt, theils bleibt sie in ihren Ergebnissen bei der allgemeinen und blos formalen Forderung stehen, dass alles Thun durch das begriffliche Wissen bestimmt sei, ohne die einzelnen sittlichen Thätigkeiten systematisch zu entwickeln, und anders, als mit äusserlichen Reflexionen, zu begründen. Ich werde im Folgenden beides näher nachweisen.

2. Die philosophische Methode.

Das Eigenthümliche des sokratischen Verfahrens besteht im Allgemeinen darin, dass der Begriff hier aus der gewöhnlichen Vorstellung entwickelt, dass aber andererseits noch nicht über die Begriffsbildung und die wissenschaftliche Uebung der Einzelnen zur systematischen Darstellung hinausgegangen wird. Indem das Princip des begrifflichen Erkennens hier erst als Forderung auftritt, so ist einestheils das Bewusstsein seiner Nothwendigkeit vorhanden, und die Einsicht in das Wesen der Dinge wird gesucht, anderntheils bleibt aber das Denken bei diesem Suchen stehen und hat noch nicht die Bildung, sich zu einem System des objektiven Wissens auszubreiten, daher auch noch nicht die zur Gestaltung eines Systems erforderliche Reife der Methode. Ebensowenig ist, aus demselben Grunde, jenes epagogische Verfahren selbst hier auf eine genauer ausgeführte Theorie gebracht; was Sokrates mit bestimmtem Bewusstsein ausgesprochen hat, ist erst die allgemeine Forderung, dass Alles auf seinen Begriff zurückgeführt werde, das Nähere aber über die Art und Weise dieser Zurückführung, die logische Technik derselben, finden wir bei ihm noch nicht zur Lehre herausgearbeitet, sondern erst unmittelbar in seiner Anwendung als persönliche Fertigkeit vorhanden. Denn auch das einzige einer logischen Regel Aehnliche, was von ihm überliefert wird, dass sich die dialektische Untersuchung an das allgemein Zugestandene halten müsse [1]), lautet viel zu unbestimmt, um diesen Satz umstossen zu können.

1) Mem. IV, 6, 15: ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου.

Näher enthält dieses Verfahren drei Bestimmungen. Das Erste ist die sokratische Selbstkenntniss. Da Sokrates nur das begriffliche Wissen als ein wahres anerkennt, so muss er alles vermeintliche Wissen darauf ansehen, ob es mit dieser seiner Idee des Wissens übereinstimmt, oder nicht: nichts erscheint ihm verkehrter, nichts steht der wahren Weisheit von Hause aus mehr im Wege, als wenn man zu wissen glaubt, was man nicht weiss [1]); nichts ist so dringend nothwendig, als die Selbstprüfung, welche uns zeigt, was wir wirklich wissen, und was wir nur zu wissen meinen [2]); nichts ist auch für unser praktisches Verhalten unerlässlicher, als dass wir uns mit dem Zustand unseres Innern, mit dem Umfang unseres Wissens und Vermögens, mit unsern Mängeln und Bedürfnissen bekannt machen [3]). Indem sich nun aber bei dieser Selbstprüfung herausstellt, dass das wirkliche Wissen des Philosophen seiner Idee nicht entspricht, so ist ihr nächstes Ergebniss nur jenes Bewusstsein des Nichtwissens, welches Sokrates für seine einzige Weisheit erklärt hat. Denn ein Wissen behauptete er nicht zu besitzen [4]), und

1) Xen. Mem. III, 9, 6: μανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφίᾳ, οὐ μέντοιγε τὴν ἀνεπιστημοσύνην μανίαν ἐνόμιζεν. τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι. Gewöhnlich freilich nenne man nur die verrückt, welche sich über das allgemein Bekannte täuschen, nicht ebenso die, welchen diess bei Solchem begegne, was die Meisten nicht wissen. Aehnlich Plato Apol. 29, B: καὶ τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπονείδιστος ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν;

2) In diesem Sinn führt Sokrates bei Plato Apol. 21, B ff. aus, dass er nach dem Orakelspruch bei allen möglichen Menschen nachgeforscht habe, um zu sehen, wie es sich mit ihrem Wissen verhalte; er habe aber überall neben mancherlei Weisheit eine Unwissenheit gefunden, die er um kein sonstiges Wissen eintauschen möchte, die Meinung, zu wissen, was man nicht weiss. Er selbst dagegen betrachtet es (28, E) als seinen Beruf, φιλοσοφοῦντα ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, und S. 38, A erklärt er, es gebe kein grösseres Gut, als alle Tage Gespräche zu führen, wie die seinigen, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

3) Xen. Mem. IV, 2, 24 ff., in einer Erörterung über das delphische γνῶθι σαυτὸν: Selbstkenntniss bringe die grössten Vortheile, der Mangel daran die grössten Nachtheile; οἱ μὲν γὰρ εἰδότες ἑαυτοὺς τά τε ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς ἴσασι καὶ διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μή· καὶ ἃ μὲν ἐπίστανται πράττοντες (die Selbstprüfung bezieht sich immer zunächst auf's Wissen, weil eben damit das richtige Handeln von selbst gegeben ist) πορίζονταί τε ὧν δέονται καὶ εὖ πράττουσιν u. s. w. Plato Phädr. 229, E. Symp. 216, A.

4) Plato Apol. 21, B: ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν ξύνοιδα ἐμαυτῷ

er wollte desshalb auch nicht der Lehrer seiner Freunde sein [1]), sondern gemeinsam mit ihnen forschen und lernen [2]). Dieses Bekenntniss seiner Unwissenheit ist allerdings keine skeptische Läugnung des Wissens [3]), denn mit einer solchen wäre alles übrige sokratische Philosophiren unvereinbar; es enthält vielmehr zunächst nur eine Aussage des Philosophen über seinen persönlichen Zustand und nebenbei auch über den Zustand derer, deren Wissen er zu prüfen Gelegenheit gehabt hat [4]). Andererseits darf man es aber auch nicht für blosse Ironie oder für übertriebene Bescheidenheit halten. Sokrates wusste wirklich nichts, d. h. er hatte keine entwickelte Theorie, keine positiven dogmatischen Lehrsätze; indem ihm zuerst die Forderung des begrifflichen Wissens in ihrer ganzen Tiefe aufgieng, so musste er an Allem, was bisher für Weisheit und Wissenschaft gegolten hatte, die Merkmale des wahren Wissens vermissen; weil er aber

σοφὸς ὤν. 21, D: τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ' οὗτος μὲν οἴεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδὼς, ἐγὼ δὲ ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι. 23, B: οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν, und vorher: τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός. Symp. 216, D: ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν, ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ. Theät. 150, C: ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοί μοι ὠνείδισαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποκρίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφὸν, ἀληθὲς ὀνειδίζουσι. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε· μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾷν δὲ ἀπεκώλυσεν. Vgl. Rep. I, 337, E. Men. 98, B. Dass dieser Zug bei Plato von dem historischen Sokrates entlehnt ist, sieht man aus den platonischen Dialogen selbst, denn der platonische Sokrates wird keineswegs als so unwissend geschildert. Aehnlich lässt aber auch Aeschines (bei Aristid or. XLV, S. 34 Cant.) Sokrates sich erklären: καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος, ὃ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμ' ἂν, ὅμως ᾤμην ξυνὼν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾷν βελτίω ποιῆσαι.

1) S. o. S. 51.

2) Das κοινῇ βουλεύεσθαι, κοινῇ σκέπτεσθαι, κοινῇ ζητεῖν, συζητεῖν u. s. w. Xen. Mem. IV, 5, 12. 6, 1. Plato Theät. 151, E. Prot. 330, B. Gorg. 505, E. Krat. 384, B. Meno 89, E f. u. ö.

3) Wie die neueren Akademiker wollten; vgl. Cic. Acad. I, 12, 44. IV, 23, 74.

4) Auch die eben angeführte Aeusserung Apol. 23, A f. steht Dem nicht im Wege, denn es wird hier nicht die Möglichkeit des Wissens geläugnet, sondern nur die Beschränktheit des menschlichen Wissens im Vergleich mit dem göttlichen behauptet.

zugleich der Erste war, der diese Forderung aufstellte, so hatte er noch keinen bestimmten wissenschaftlichen Inhalt gewonnen, die Idee des Wissens war ihm noch eine unendliche Aufgabe, der gegenüber er sich nur seiner Unwissenheit bewusst sein konnte [1]. Und insofern lässt sich auch eine gewisse Verwandtschaft des sokratischen Standpunkts mit der sophistischen Skepsis nicht verkennen. Sokrates trat dieser Skepsis entgegen, sofern sie das Wissen überhaupt läugnete, aber er war mit ihr einverstanden, so weit sie sich auf die bisherige Philosophie bezog. Die Physiker, glaubte er, überschreiten mit ihrer Forschung die Grenzen der menschlichen Erkenntniss, wie diess deutlich daraus hervorgehe, dass sie über die wichtigsten Fragen im Streit liegen. Die Einen halten ja das Seiende für eine Einheit, die Andern für eine unendliche Vielheit; die Einen lehren, dass Alles, die Andern, dass nichts sich bewege; die Einen, dass Alles, die Andern, dass nichts entstehe und vergehe [2]. Wie die Sophistik die entgegengesetzten Behauptungen der Physiker durch einander aufgelöst hatte, so schliesst auch Sokrates aus dem Streit der Systeme, dass keines derselben im Besitz der Wahrheit sein könne. Aber der grosse Unterschied ist der, dass die Sophisten dieses Nichtwissen zum Princip machen, und die Bezweiflung aller Wahrheit für die höchste Weisheit halten; wogegen Sokrates die Forderung des Wissens und den Glauben an seine Möglichkeit festhält, und demgemäss die Unwissenheit als das grösste Uebel empfindet.

Ist aber diess die Bedeutung des sokratischen Nichtwissens, so liegt in ihm selbst unmittelbar die Forderung, dass es aufgehoben werde, die Erkenntniss der Unwissenheit führt zum Suchen des wahren Wissens. Weil aber dabei das Bewusstsein des eigenen Nichtwissens fortdauert, weil der Philosoph die Idee des Wissens zwar hat, ohne sie aber doch in sich selbst verwirklicht zu finden, so nimmt dieses Suchen des Wissens naturgemäss die Gestalt an, dass

1) Vgl. hierüber auch Hegel, Gesch. der Phil. II, 54. Hermann, Plat. 326 f.

2) Xen. Mem. I, 1, 11 ff.: Sokrates beschäftigte sich nicht mit naturwissenschaftlichen Fragen, vielmehr hielt er die, welche es thun, für thöricht. ἐθαύμαζε δὲ, εἰ μὴ φανερὸν αὐτοῖς ἐστιν, ὅτι ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εὑρεῖν· ἐπεὶ καὶ τοὺς μέγιστον φρονοῦντας ἐπὶ τῷ περὶ τούτων λέγειν οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις, ἀλλὰ τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους, und dann das Weitere, was im Text angeführt ist.

er sich an Andere wendet, um zu sehen, ob das Wissen, das ihm selbst fehlt, nicht bei ihnen zu finden sei [1]). Daher hier die Nothwendigkeit des gemeinsamen, dialogischen Philosophirens [2]). Für Sokrates hat diese Gesprächführung nicht etwa blos die pädagogische Bedeutung, seinen Ideen leichteren Eingang und fruchtbarere Wirkung zu verschaffen, sondern sie ist eine ihm selbst unentbehrliche Bedingung der Gedankenentwicklung, von welcher auch der historische Sokrates nie abgeht [3]). Näher besteht das Wesen derselben in der Menschenprüfung, wie es die platonische Apologie [4]), oder in der Mäeutik, wie es der Theätet [5]) bezeichnet; d. h. der Philosoph veranlasst Andere durch seine Fragen, ihr Bewusstsein vor ihm auszubreiten, er erkundigt sich nach ihrer eigentlichen Meinung, nach den Gründen ihrer Annahmen und Handlungen, und sucht so durch fragende Zergliederung ihrer Vorstellungen den darin verborgenen, ihnen selbst unbewussten Gedanken herauszuheben. Sofern nun hierin einerseits die Voraussetzung liegt, dass das Wissen, welches dem Philosophen fehlt, bei den Andern zu finden sei, so erscheint dieses Thun als der Trieb, sich durch sie zu ergänzen; und da nun Theorie und Praxis hier zusammenfallen, und die Philosophie von dem persönlichen Leben des Philosophen nicht zu trennen ist, so ist dieser Verkehr mit Andern für ihn nicht blos ein wissenschaftliches, sondern zugleich ein sittliches und persönliches Bedürfniss; das gemeinsame Philosophiren ist zugleich Gemeinschaft des Lebens, der Wissenstrieb zugleich der Trieb nach Freundschaft, und gerade in dieser Verschmelzung beider Seiten liegt das Eigenthümliche des

1) Deutlich genug tritt dieser Zusammenhang in der platon. Apol. 21, B hervor, sobald man hier die innere Begründung der sokratischen Philosophie durch den philosophischen Trieb ihres Urhebers an die Stelle des Orakelspruchs setzt (worüber S. 45, z. vgl.).

2) Vgl. S. 85, 2.

3) Vgl. ausser den xenophontischen Memorabilien auch Plato, Apol. 24, C ff. Protag. 335, B. 336, B f. Theät. a. a. O.

4) Und ähnlich Xen. Mem. IV, 7, 1: πάντων μὲν γὰρ ὧν ἐγὼ οἶδα μάλιστα ἔμελεν αὐτῷ εἰδέναι, ὅτου τις ἐπιστήμων εἴη τῶν συνόντων αὐτῷ. Xenophon freilich will damit nur beweisen, ὅτι αὐτάρκεις ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν αὐτοὺς εἶναι ἐπεμελεῖτο, und diese Bedeutung hat die Menschenprüfung z. B. Mem. III, 6. IV, 2, aber ihr ursprüngliches Interesse ist doch offenbar nicht dieses, sondern Sokrates bedarf ihrer für sich selbst.

5) S. 149 ff. s. o. S. 84, 4.

sokratischen Eros [1]. Sofern aber die Andern das gesuchte Wissen nicht wirklich besitzen, und mithin die Fragen des Sokrates nur ihre Unwissenheit an den Tag bringen können, so erhält sein Verhalten den Charakter der Ironie. Unter der letzteren dürfen wir nämlich nicht blos [2] eine Manier der Conversation, noch weniger freilich jene spottende Herablassung und gemachte Unbefangenheit verstehen, die den Andern nur darum auf's Eis führt, um sich an seinem Falle zu belustigen, oder jene absolute Subjektivität und jene Vernichtung aller allgemeinen Wahrheit, die in der romantischen Schule mit diesem Namen bezeichnet worden ist. Ihr eigentliches Wesen besteht vielmehr darin, dass Sokrates, ohne eigenes positives Wissen und vom Bedürfniss des Wissens getrieben, sich an Andere wendet, um von ihnen zu lernen, was sie wissen, dass aber unter dem Versuche, diess auszumitteln, auch ihnen ihr vermeintliches Wissen in der dialektischen Analyse ihrer Vorstellungen zerrinnt [3]. Diese Ironie ist

1) M. s. hierüber S. 57 f. Ausserdem erinnert Brandis II, a, 64 f. mit Recht daran, dass neben Plato und Xenophon auch von Euklid, Krito, Simmias, Antisthenes Schriften über den Eros erwähnt werden, welche die Bedeutung desselben für die sokratische Schule beweisen. Bei Xenophon ist die didaktische Hauptstelle Symp. c. 8, wo die Vorzüge der geistigen, die Nachtheile der sinnlichen Liebe auseinandergesetzt werden — zunächst freilich, wie die deutliche Berücksichtigung des platonischen Gastmahls beweist, von Xenophon selbst, aber doch ohne Zweifel nach sokratischem Vorgang. Auch Aeschines und Cebes hatten in sokratischem Sinn von der Liebe gehandelt; m. s. Plut. puer. educ. c. 15, S. 11 und das Bruchstück des Aeschines b. Aristid. or. XLV, S. 34 Cant.

2) Mit Hegel, Gesch. d. Phil. II, 53. 57. Vergl. Arist. Nik. Eth. IV, 13. 1127, b, 22 ff.

3) Diese tiefere Bedeutung giebt wenigstens Plato der sokratischen Ironie. Man vgl. Rep. I, 337, A: αὕτη ἐκείνη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προὔλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρινοῖο εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ, vgl. S. 337, E: ἵνα Σωκράτης τὸ εἰωθὸς διαπράξηται, αὐτὸς μὲν μὴ ἀποκρίνηται, ἄλλου δὲ ἀποκρινομένου λαμβάνῃ λόγον καὶ ἐλέγχῃ, worauf Sokrates antwortet: πῶς γὰρ ἄν ... τις ἀποκρίναιτο πρῶτον μὲν μὴ εἰδὼς μηδὲ φάσκων εἰδέναι u. s. w. Symp. 216, E: εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ, was sich nach dem Vorhergehenden theils darauf bezieht, dass Sokrates sich verliebt stellt, ohne es doch in der sinnlichen Weise der Griechen wirklich zu sein, theils darauf, dass er ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν. Dasselbe, nur ohne das Wort εἰρωνεία, sagt die oben (S. 84, 4) angeführte Stelle des Theätet, der Meno S. 80, A (οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν) und die

mithin im Allgemeinen das dialektische oder kritische Moment des sokratischen Verfahrens, das aber hier wegen der vorausgesetzten eigenen Unwissenheit dessen, der diese Dialektik ausübt, jene eigenthümliche Gestalt annimmt.

Allerdings aber, mochte sich Sokrates auch keines wirklichen Wissens bewusst sein, so musste er doch wenigstens die Idee und Methode des wahren Wissens zu besitzen glauben, und er hätte ohne diese Ueberzeugung weder seine eigene Unwissenheit bekennen, noch fremde aufdecken können; denn beides war doch nur dadurch möglich, dass er das gegebene Wissen mit der in ihm lebenden Idee des Wissens zusammenhielt. Fand er nun diese Idee noch nirgends verwirklicht, so lag eben darin für ihn selbst die Aufforderung, an ihre Verwirklichung Hand anzulegen, und so ergiebt sich als das Dritte in seinem philosophischen Verfahren der Versuch, ein wirkliches Wissen zu erzeugen. Als ein wahres Wissen konnte er aber (s. o.) nur das anerkennen, welches vom Begriff der Sache ausgeht. Das Erste ist daher hier die Begriffsbildung oder die Induktion [1]; denn wenn Sokrates auch nicht gerade immer auf förmliche Definitionen lossteuert, so sucht er doch immer zunächst eine allgemeine, auf den Begriff und das Wesen des Gegenstands bezügliche Bestimmung auf, um die ihm eben vorliegende Frage durch Subsumtion des einzelnen Falls unter diese allgemeine Bestimmung zu entscheiden [2]; sie ist es daher, auf die für ihn am Meisten ankommt.

plat. Apol. 23, E, wo nach einer Beschreibung der sokratischen Menschenprüfung fortgefahren wird: ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως πολλαὶ μὲν ἀπέχθειαί μοι γεγόνασι ὄνομα δὲ τοῦτο, σοφὸς εἶναι. οἴονται γάρ με ἑκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφὸν ἃ ἂν ἄλλον ἐξελέγξω. Ebenso aber auch Xenophon, Mem. IV, 4, 10: ὅτι τῶν ἄλλων καταγελᾷς, ἐρωτῶν μὲν καὶ ἐλέγχων πάντας, αὐτὸς δὲ οὐδενὶ θέλων ὑπέχειν λόγον οὐδὲ γνώμην ἀποφαίνεσθαι περὶ οὐδενός. Daher Quintil. IX, 2, 46 sehr richtig: sein ganzes Leben sei als Ironie erschienen, sofern er den Bewunderer fremder Weisheit gespielt habe. Vergl. was oben über die sokratische Unwissenheit bemerkt wurde. Damit hängt dann allerdings zusammen, dass sich Sokrates der Ironie auch als Gesprächsform gerne bedient, z. B. Plat. Gorg. 489, E. Symp. 218, D. Xen. Mem. IV, 2, nur darf ihre Bedeutung nicht hierauf beschränkt werden. M. vgl. auch Hermann Plat. 242 f. 326 f., der zugleich weitere Nachweisungen über den Sprachgebrauch giebt, namentlich aber Schleiermacher, Gesch. d. Phil. 83 f.

1) M. vgl. in dieser Beziehung was S. 77, 1 aus Aristoteles angeführt wurde.

2) ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον (s. o. S. 77, 1).

Den Ausgangspunkt für diese Induktion bilden die allergewöhnlichsten Vorstellungen; er beginnt mit Beispielen aus dem täglichen Leben, mit bekannten und allgemein anerkannten Sätzen, er geht bei jedem streitigen Punkt immer wieder auf solche Instanzen zurück, und er hofft eben dadurch eine allgemeine Verständigung zu erreichen [1]: nachdem die ganze bisherige Wissenschaft zweifelhaft geworden ist, bleibt nur übrig, ganz von vorne, bei den einfachsten Erfahrungen, anzufangen. Andererseits hat aber die Induktion hier noch nicht die Bedeutung, dass die Begriffe aus einer vollständigen und mit kritischer Strenge gesichteten Beobachtung abgeleitet würden; diese Forderung ist vielmehr erst später, theils von Aristoteles, theils von der neueren Philosophie, aufgestellt worden. Denn da die breite Grundlage eines umfassenden empirischen Wissens hier noch fehlt, und selbst ausdrücklich verschmäht wird, da Sokrates überdiess seine Gedanken im persönlichen Gespräch, mit bestimmter Beziehung auf den gegebenen Fall, auf die Fähigkeit und das Bedürfniss seiner Mitunterredner entwickelt, so ist er an die Voraussetzungen gebunden, welche ihm die Umstände und die eigene beschränkte Erfahrung an die Hand geben, er muss an vereinzelte Vorstellungen und Zugeständnisse anknüpfen, und kann immer nur so weit kommen, als ihm die Anderen folgen. Er stützt sich daher in den meisten Fällen mehr auf einzelne Beispiele, als auf erschöpfende Erfahrungsbeweise [2]. Diese Zufälligkeit seiner Grundlagen sucht er nun dadurch zu verbessern, dass er entgegengesetzte Instanzen zusammenstellt, um die verschiedenen Erfahrungen durch einander zu berichtigen und zu ergänzen. Es handelt sich z. B. um den Begriff der Ungerechtigkeit. Ungerecht, sagt Euthydem, ist derjenige, welcher lügt, betrügt, raubt u. s. w. Allein die Feinde, wendet Sokrates ein, darf man belügen, betrügen, berauben. Demnach muss jener Begriff näher bestimmt werden: ungerecht ist, wer jene Dinge seinen Freunden zufügt. Aber auch diess darf man unter Umständen: ein Feldherr han-

1) M. vgl. was S. 61, 2. 83, 1 angeführt wurde und die ganzen Memorabilien; ebenso giebt Plato viele Beispiele dieses Verfahrens. S. auch Xen. Oec. 19, 15: ἡ ἐρώτησις διδασκαλία ἐστὶν ... ἄγων γάρ με δι' ὧν ἐγὼ ἐπίσταμαι, ὅμοια τούτοις ἐπιδεικνὺς ἃ οὐκ ἐνόμιζον ἐπίστασθαι, ἀναπείθεις, οἶμαι, ὡς καὶ ταῦτα ἐπίσταμαι.

2) Wie z. B. in der unten anzuführenden Vergleichung des Staatsmanns mit dem Arzt, dem Steuermann u. s. w.

delt nicht ungerecht, wenn er sein Heer durch eine Lüge ermuthigt, ein Vater, wenn er seinem Kind die Arznei durch eine Täuschung beibringt, ein Freund, wenn er seinem Freunde die Waffe entwendet, mit der er sich ermorden wollte. Wir müssen also noch eine weitere Bestimmung hinzufügen: ungerecht ist, wer seine Freunde betrügt u. s. w., um ihnen zu schaden [1]). Oder es soll der Begriff des Herrschers gefunden werden. Für einen Herrscher hält die gewöhnliche Meinung jeden, welcher die Macht hat, zu befehlen. Aber diese Macht, zeigt Sokrates, räumt man auf einem Schiffe nur dem Steuermann, in einer Krankheit nur dem Arzt, überhaupt in allen Fällen nur dem Sachverständigen ein; ein Herrscher ist also nur der, welcher das nöthige Wissen besitzt, um zu herrschen [2]). Oder es soll angegeben werden, was zu einem guten Panzer gehöre. Der Panzerschmid sagt: dass er das rechte Maass hat. Aber wenn der, welcher ihn tragen will, einen schlechten Wuchs hat? Nun dann, ist die Antwort, muss er das rechte Maass für den schlechten Wuchs haben. Das rechte Maass hat er demnach, wenn er passt. Wie nun aber, wenn sich der Mensch bewegen will, darf da der Panzer genau passen? Das nicht, sonst wäre er in der Bewegung gehindert. Wir müssen mithin unter dem Passenden das verstehen, was bequem für den Gebrauch ist [3]). In ähnlicher Weise sehen wir ihn durchweg die Vorstellungen seiner Mitunterredner zergliedern. Er erinnert an die verschiedenen Seiten jeder Frage, macht den Widerspruch, in dem eine Vorstellung mit sich selbst oder mit anderen Vorstellungen steht, bemerklich, sucht Annahmen, welche aus einer einseitigen Erfahrung abgeleitet sind, durch Erfahrungen anderer Art zu berichtigen, zu vervollständigen, näher zu bestimmen. Durch dieses Verfahren stellt es sich heraus, was zum Wesen jedes Gegenstands gehört und was nicht, aus den Vorstellungen werden die Begriffe entwickelt. Und auch für die Beweisführung sind die Begriffsbestimmungen die Hauptsache. Um die Richtigkeit einer Bestimmung oder die Nothwendigkeit einer Handlungsweise zu untersuchen, geht Sokrates auf den Begriff der Sache, um die es sich handelt, zurück, und weist nach, was daraus für den gegebenen Fall

1) Mem. IV, 2, 11 ff.
2) A. a. O. III, 9, 10 ff.
3) A. a. O. III, 10, 9 ff.

folgt [1]). Da es ihm aber hiebei nicht um ein wissenschaftliches System, sondern nur um den besonderen Fall zu thun ist, so hat diese Seite seines Verfahrens nicht die gleiche Bedeutung, wie die Begriffsbildung. Das Bemerkenswerthe daran ist nur dieses, dass Alles an dem Begriff gemessen und aus ihm entschieden werden soll; im Uebrigen hat die Form der Demonstration als solche bei Sokrates wenig Eigenthümliches. Wenn daher Aristoteles sein wesentliches Verdienst nur in die Begriffsbestimmung und die Induktion setzt [2]), so müssen wir ihm hierin in der Hauptsache Recht geben.

Fragen wir nun weiter nach den Gegenständen, an denen Sokrates seine Methode geübt hat, so tritt uns in den xenophontischen Denkwürdigkeiten zunächst eine bunte Mannigfaltigkeit von Stoffen entgegen: Untersuchungen über das Wesen der Tugend, die Pflichten des Menschen, das Dasein der Götter, Streitreden mit Sophisten, Rathschläge der verschiedensten Art für Freunde und Bekannte, Unterhaltungen mit Heerführern über die Obliegenheiten ihres Amts, mit Künstlern und Handwerkern über ihre Kunst, selbst mit Hetären über ihr Gewerbe. Nichts ist so gering, dass es die Wissbegierde des Philosophen nicht reizte, und nicht gründlich und methodisch von ihm untersucht würde: wie Plato später in allen Dingen ohne Ausnahme die wesenhaften Begriffe erkannte, so führt Sokrates auch da, wo sich kein pädagogischer oder sonstiger Nutzen zeigt, rein im Interesse des Wissens, Alles auf seinen Begriff zurück [3]). Als den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung betrachtete er aber das Leben und Thun des Menschen, alles Andere dagegen nur inwiefern es auf die Zustände und die Aufgaben des Menschen Einfluss hat: seine Philosophie, ihrer allgemeinen wissenschaftlichen Form nach Dialektik, wird in ihrer konkreten Anwendung zur Ethik.

1) Um z. B. dem Lamprokles sein Benehmen gegen Xanthippe zu verweisen, lässt er ihn (Mem. II, 1) zuerst eine Definition der Undankbarkeit geben, und zeigt dann, dass sein eigenes Verhalten unter diesen Begriff falle; um einem Reiterführer seine Pflichten auseinanderzusetzen, beginnt er (III, 3, 2) mit einer Bestimmung der Aufgabe, deren Theile er sofort der Reihe nach aufzählt; um das Dasein der Götter zu beweisen, legt er den allgemeinen Satz zu Grunde, dass das, was einem Zweck dient, eine intelligente Ursache haben müsse u. s. w.

2) S. o. S. 77, 1.

3) Vgl. S. 74 f.

3. Die sokratische Lehre ihrem Inhalt nach betrachtet: die Ethik.

Sokrates, sagt Xenophon [1]), redete nicht von der Natur des All, wie die meisten Andern, er fragte nicht nach dem Wesen der Welt und den Gesetzen der Himmelserscheinungen, er erklärte es vielmehr im Gegentheil für eine Thorheit, solchen Dingen nachzuforschen; weil es nämlich verkehrt sei, über das Göttliche zu grübeln, ehe man das Menschliche gehörig kenne, weil ferner auch schon die Uneinigkeit der Physiker beweise, dass der Gegenstand ihrer Untersuchungen das menschliche Erkenntnissvermögen übersteige, weil endlich diese Untersuchungen ohne allen praktischen Nutzen seien. Aehnlich sehen wir den xenophontischen Sokrates (Mem. IV, 7) auch die Geometrie und die Astronomie auf das Maass des unmittelbaren Gebrauchs, die Wissenschaft der Feldmesser und Steuermänner, zurückführen. Was weiter geht, hält er für unnütze Zeitverschwendung, ja für gottlos; denn die Menschen, sagt er, können den Kunstwerken der Götter doch nicht auf die Spur kommen, und die Götter wollen auch offenbar nicht, dass sie sich dessen unterfangen; wesshalb denn bei derartigen Versuchen nur Ungereimtheiten, wie die des Anaxagoras, zum Vorschein kommen [2]). Neuere jedoch [3]) haben die Treue dieser Darstellung bezweifelt. Möge auch Sokrates, hat man gesagt, diese oder ähnliche Aussprüche gethan haben, so können sie doch keineswegs so verstanden werden, als ob er die spekulative Naturforschung überhaupt

1) Mem. I, 1, 11, vgl. S. 86.

2) Mem. IV, 7, 6: ὅλως δὲ τῶν οὐρανίων, ᾗ ἕκαστα ὁ θεὸς μηχανᾶται, φροντιστὴν γίγνεσθαι ἀπέτρεπεν· οὔτε γὰρ εὑρετὰ ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι, οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἡγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβουλήθησαν. Mit solchen Grübeleien komme man nur auf Thorheiten, οὐδὲν ἧττον ἢ Ἀναξαγόρας παρεφρόνησεν ὁ μέγιστον φρονήσας ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι — was sofort durch allerlei Bemerkungen bewiesen wird, welche die Ungereimtheit der Annahme darthun sollen, dass die Sonne ein feuriger Stein sei.

3) Schleiermacher, WW. III, 2, 305—307. Gesch. d. Phil. S. 83. Brandis, Rhein. Mus. I, 2, 130. Gr.-röm. Phil. II, a, 34 ff. Ritter, Gesch. d. Phil. II, 48 ff. 64 ff. Süvern, über die Wolken des Aristophanes S. 11. Krische, Forschungen 105 ff.

aufheben wollte; denn eine solche Behauptung würde seiner Grundanschauung, der Idee der Einheit alles Wissens, zu auffallend widersprechen, und so, wie sie Xenophon ihn vortragen lässt, zu allzu verkehrten Consequenzen führen. Auch PLATO [1]) aber bezeuge, dass Sokrates nicht die Physik überhaupt, sondern nur die gewöhnliche Behandlung derselben angegriffen habe, und XENOPHON selbst [2]) könne nicht verbergen, dass er auch der Natur im Ganzen seine Aufmerksamkeit zulenkte, um mittelst teleologischer Naturbetrachtung die Idee ihrer vernünftigen Gesetzmässigkeit zu gewinnen. Habe daher auch Sokrates ohne Zweifel kein besonderes Talent zur Physik gehabt, und sich nicht ausführlicher mit ihr abgegeben, so müsse doch wenigstens der Keim für eine neue Gestalt dieser Wissenschaft bei ihm gesucht werden: in seiner teleologischen Naturbetrachtung liege »der Gedanke von einem allgemeinen Verbreitetsein der Intelligenz im Ganzen der Natur«, »das Princip einer absoluten Harmonie der Natur und des Menschen und eines solchen Seins des Menschen in der Natur, wodurch er Mikrokosmus ist« [3]); wenn er aber bei diesem Keime stehen blieb, und die Naturforschung auf das praktische Bedürfniss beschränkte, so solle diess seiner eigentlichen Meinung gemäss eine blos vorläufige Maassregel sein; er wolle damit nur diess besagen, dass man nicht in's Weite gehen solle, ehe in der Tiefe des Selbstbewusstseins der dialektische Grund gehörig gelegt sei; oder es solle sich auch überhaupt nicht auf die philosophische, sondern nur auf die allgemeine Bildung beziehen [4]). Diese Ansicht beruht indessen auf unhaltbaren Voraussetzungen. Für's Erste nämlich sagt nicht blos Xenophon, sondern auch ARI-

1) Phädo S. 96, A f. 97, B ff. Rep. VII, 529, A. Phileb. 28, D f. Gess. XII, 966, E f.

2) Mem. I, 4. IV, 3. Auf Mem. I, 6, 14 (τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι) möchte ich mich hiefür nicht berufen, denn diese σοφοὶ brauchen nicht gerade die früheren Physiker zu sein (σοφοὶ sind auch Dichter, Geschichtschreiber u. s. w.), ausdrücklich wird vielmehr gesagt, Sokrates lese sie, um darin zu finden, was ihm und seinen Freunden moralisch nützlich sei. Nach I, 2, 56 wird man eher an Dichter zu denken haben.

3) SCHLEIERMACHER a. a. O. ähnlich RITTER.

4) KRISCHE 208. Als ob Sokrates zwischen der Bildung zum Philosophen und zum rechtschaffenen Mann unterschieden hätte.

STOTELES[1], um von Späteren[2] nicht zu reden, dass Sokrates keine naturwissenschaftliche Forschung getrieben habe. Gerade Aristoteles aber ist es, welchen man sonst als Schiedsrichter zwischen Xenophon und Plato herbeiruft; was könnte uns berechtigen, ebendenselben, sobald er sich gegen Plato erklärt, zu perhorresciren? Auch Plato selbst aber bekennt mittelbar durch den Timäus, dass die Naturforschung Sokrates fremd war; und wenn er ihm anderwärts naturphilosophische Sätze in den Mund legt, so lässt sich doch nicht beweisen, dass diese Aeusserungen als streng geschichtliche Zeugnisse betrachtet sein wollen; nur die Stelle des Phädo scheint diesen Anspruch wenigstens für das Wesentliche ihres Inhalts zu machen, diese Stelle sagt aber auch nicht weiter, als was auch Xenophon berichtet, dass Sokrates eine teleologische Naturbetrachtung gefordert habe. Hält man sich aber eben hieran, und verlangt, dass diese Teleologie »nicht in dem späteren niederen Sinn«, wie sie Xenophon auffasste, verstanden, sondern höhere spekulative Ideen darin gefunden werden, so weiss ich nicht, wo wir die historische Berechtigung dazu hernehmen sollen. Beruft man sich endlich auf die Consequenz des sokratischen Princips, so zeigt eben diese, dass es Sokrates mit seiner Verachtung der spekulativen Physik und seiner populären Teleologie voller Ernst sein musste. Hätte er freilich die Idee der Zusammengehörigkeit alles Wissens in dieser entwickelten Form an die Spitze seiner Philosophie gestellt, so liesse sich seine Geringschätzung der Physik nicht erklären; war es ihm dagegen nicht um das Wissen überhaupt, sondern zunächst um die Bildung und Erziehung des Menschen durch das Wissen zu thun, so ist es natürlich, dass er sich mit seiner Forschung einseitig den menschlichen Zuständen und Thätigkeiten zuwandte[3], und die Natur

1) Metaph. I, 6. 987, b, 1: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν. XIII, 4 (s. o. 77, 1). De part. anim. I, 1. 642, a, 28: ἐπί Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν [τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν] ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε. Eth. Eud. I, 5. 1216, b, 2.

2) Wie Cic. Tusc. V, 4, 10. Acad. I, 4, 15. IV, 29. 123. Fin. V, 29, 87. Rep. I, 10. Sext. Math. VII, 8 ff. Gell. N. A. XIV, 6, 5 und Diog. II, 21 (nach Demetrius von Byzanz).

3) Es verhält sich in dieser Beziehung mit Sokrates ähnlich, wie mit Kant, dessen geschichtliche Stellung überhaupt der seinigen analog ist. Wie Kant nach der Zerstörung der älteren Metaphysik nur die Moral übrig behielt, so war Sokrates nach Beseitigung der Naturphilosophie gleichfalls aus-

eben nur nach ihrem Nutzen für den Menschen in Betracht zog. Nun hat er allerdings schon durch diese Teleologie einen Keim für naturphilosophische und metaphysische Untersuchungen ausgestreut, der in Plato und Aristoteles höchst fruchtbar aufgegangen ist; aber dieses neue naturphilosophische Princip hat sich ihm nur als eine Art Nebenprodukt seiner ethischen Untersuchungen ergeben, ohne dass er selbst sich seiner Tragweite bewusst wäre; sein bewusstes Interesse gilt nur der Ethik, und die teleologische Naturbetrachtung selbst soll seiner Absicht nach dem moralischen Zweck dienen, seine Freunde zur Frömmigkeit zu ermahnen [1]). Dürfen wir daher auch diese Erörterungen nicht übergehen, so werden wir ihnen doch im Sinn unseres Philosophen keinen selbständigen Werth beilegen und sie aus diesem Grunde der Ethik nicht voranstellen dürfen.

Dasselbe gilt von der Theologie, welche hier überhaupt noch mit der Physik zusammenfällt. Auch von ihr mussten ihn die gleichen Gründe abhalten, wie von jener [2]). Hat er daher dennoch bestimmte Ansichten über die Götter und die Gottesverehrung ausgesprochen, so ist er doch zu diesen zunächst durch das praktische Interesse der Frömmigkeit geführt worden, und so werden wir sie gleichfalls nur als eine Zugabe zu seiner Ethik behandeln dürfen.

Auch in dieser sind es aber nur wenige philosophische Bestimmungen, die Sokrates mit Sicherheit zugeschrieben werden können, wie diess auch nicht anders sein konnte, da eine systematische Ausbildung der Ethik ohne metaphysische und psychologische Grundlegung unmöglich ist. Was Sokrates hier gethan hat, ist nur das Formelle, das sittliche Handeln überhaupt auf's Wissen zurückzuführen, sobald dagegen die besonderen sittlichen Thätigkeiten und

schliesslich auf die Moral angewiesen. Abèr wie dort, so ist auch hier diese Einseitigkeit des Anfangs von den Nachfolgern ergänzt, und der zunächst für die Ethik gewonnene Standpunkt auf das Ganze der Philosophie ausgedehnt worden.

1) S. Xen. Mem. I, 4, 1. 18. IV, 3, 2. 17 f.

2) Xen. Mem. I, 1, 11: man hörte von Sokrates nie etwas Gottloses; οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως... διελέγετο... ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα [oder wie es §. 15 heisst: οἱ τὰ θεῖα ζητοῦντες] μωραίνοντας ἀπεδείκνυε. Er fragte (§. 12), ob sie das Menschliche schon vollständig kennen, dass sie solche Untersuchungen anstellen, ἢ τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρέντες τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες ἡγοῦνται τὰ προσήκοντα πράττειν. §. 16: αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν τί εὐσεβὲς τί ἀσεβές u. s. w.

Verhältnisse abgeleitet werden sollen, beruhigt er sich theils bei der Berufung auf die bestehende Sitte, theils tritt eine äusserliche Zweckbeziehung an die Stelle der philosophischen Begründung.

Das allgemeine Princip der sokratischen Ethik spricht der Satz aus, dass alle Tugend im Wissen bestehe [1]. Diese Behauptung hängt mit dem ganzen Standpunkt des Sokrates auf's Engste zusammen. Sein Bestreben geht ja von Anfang an dahin, die Sittlichkeit durch das Wissen wiederherzustellen und tiefer zu begründen. Die Erfahrungen seiner Zeit haben ihn überzeugt, dass die herkömmliche, auf Auktorität und Gewöhnung beruhende Rechtschaffenheit der moralischen Skepsis nicht Stand hält, seine Menschenprüfung zeigt ihm bei den gefeiertsten seiner Zeitgenossen statt der wahren nur eine vermeintliche Tugend [2]; um eine wahrhafte Sittlichkeit zu gewinnen, ist es nöthig, dass der Mensch an einem klaren und sicheren Wissen die Norm für sein Handeln erhalte [3]. Aber dieser Grundsatz wird nun von ihm in einseitiger Ausschliesslichkeit gefasst: das Wissen ist ihm nicht blos eine unerlässliche Bedingung und ein Hülfsmittel der wahren Sittlichkeit, sondern unmittelbar das Ganze derselben, und wo das Wissen fehlt, da wird von ihm nicht etwa nur eine unvollkommene Tugend, sondern gar keine mehr anerkannt. Erst Plato und vollständiger Aristoteles haben diese Einseitigkeit der sokratischen Tugendlehre verbessert. Zur Begründung seiner Ansicht machte Sokrates geltend, dass ohne ein richtiges Wissen kein richtiges Handeln möglich sei, dass dagegen überall, wo das

1) Arist. Eth. N. VI, 13. 1144, b, 17. 28: Σωκράτης.. φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς... Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι, ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας. Ebd. III, 11. 1116, b, 4 (s. S. 99, 1). Eth. Eud. I, 5. 1216, b, 6: ἐπιστήμας ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον. Vgl. ebd. III, 1. 1229, a, 14. VII, 13, Schl. M. Mor. I. 1. 1182, a, 15. I, 35. 1198, a, 10. Xen. Mem. III, 9, 5: ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι· καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι (denn, wie es vorher heisst, πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ ἂν οἴωνται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι ταῦτα πράττειν), οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν ἁμαρτάνειν u. s. w. Plato, Lach. 194, D: πολλάκις ἀκήκοά σου λέγοντος, ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἅπερ σοφὸς, ἃ δὲ ἀμαθὴς ταῦτα δὲ κακός. Euthyd. 278, E ff.

2) Vgl. Plato, Apol. 21, C. 29, E.

3) S. o. S. 79 f.

Wissen ist, das richtige Handeln sich von selbst ergebe. Jenes, denn keine Thätigkeit und kein Besitz gereiche uns zum Nutzen, wenn sie nicht durch die Einsicht auf das richtige Ziel gelenkt werden [1]. Dieses, denn Jedermann thue doch nur das, wovon er glaubt, dass es für ihn gut sei [2], das Wissen sei immer das Stärkste, und könne nicht von der Begierde überwältigt werden [3], es sei Niemand freiwillig böse [4]; was insbesondere die Tugend der Tapferkeit betrifft, so führte er auch das für sich an, dass in allen Fäl-

1) Diesen Grund macht zwar Sokrates so ausdrücklich nur bei Plato (Euthyd. 280, B ff. Meno 87, C ff.) geltend, woher auch die aristotelische grosse Moral (I, 35. 1198, a, 10) die entsprechende Angabe zu haben scheint; aber er lautet nicht allein an sich selbst ächt sokratisch, sondern er ist auch bei Xenophon Mem. III, 9, 14 (vgl. m. Euthyd. 281, B). IV, 2, 31 ff. (trotz der skeptischen Haltung dieser Stelle) angedeutet. Bestimmter spricht sich Xenophon Oec. I, 1, 7 ff. 6, 4 aus. Auch Aeschines bei Demetr. de elocut. 297, Rhet. gr. IX, 122 legt Sokrates mit Beziehung auf das reiche Erbe des Alcibiades die Frage in den Mund: ob er auch die Wissenschaft geerbt habe, die ihn lehre, es zu gebrauchen?

2) Xenophon Mem. III, 9, 4 f. (s. o. 97, 1), IV, 6, 6: εἰδότας δὲ ἃ δεῖ ποιεῖν οἴει τινὰς οἴεσθαι δεῖν μὴ ποιεῖν ταῦτα; Οὐκ οἴομαι, ἔφη. Οἶδας δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας, ἢ ἃ οἴονται δεῖν; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη u. s. w. Vgl. ebd. §. 3. 11. Plato Prot. 358, C.

3) Plato Prot. 352, C f.: ἆρ' οὖν καὶ σοὶ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς [τῆς ἐπιστήμης] δοκεῖ, ἢ καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη, καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς, ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν, ἢ ἃ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ; das Letztere wird sofort mit Einstimmung des Sokrates bejaht. (Die weitere Begründung kann wohl nur als platonisch angesehen werden). Arist. Eth. Nik. VII, 3, Anf.: ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὔ φασί τινες οἷόν τε εἶναι [ἀκρατεύεσθαι]. δεινὸν γὰρ, ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν. Eth. Eud. VII, 13, Schl.: ὀρθῶς τὸ Σωκρατικὸν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως· ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθὸν, ἀρετὴ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐπιστήμη.

4) Arist. M. Mor. I, 9: Σωκράτης ἔφη οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους· εἰ γάρ τις, φησὶν, ἐρωτήσειεν ὁντιναοῦν, πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐθεὶς ἂν ἕλοιτο τὴν ἀδικίαν u. s. w. Unbestimmter und ohne den Sokrates zu nennen, redet die Eth. Nik. III, 7. 1113, b, 14 (vgl. III, 6, Anf. Eth. Eud. II, 7. 1223, b, 3) von der Behauptung, ὡς οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ. Mit Recht bemerkt Brandis, gr.-röm. Phil. II, a, 39, dass sich diess zunächst auf Argumentationen des platonischen Sokrates (wie Meno 77, B ff. u. a.) beziehe, dass jedoch auch die oben angeführten Stellen der Memorabilien III, 9, 4. IV, 6, 6. 11 und die plat. Apol. 25, E f. (ἐγὼ δὲ ... τοῦτο τὸ τοσοῦτον κακὸν ἑκὼν ποιῶ, ὡς φῄς σύ; ταῦτα ἐγὼ σοὶ οὐ πείθομαι ὦ Μέλητε ... εἰ δὲ ἄκων διαφθείρω ... δῆλον ὅτι ἐὰν μάθω παύσομαι ὅ γε ἄκων ποιῶ) dasselbe besagen. Vgl. Dial. de justo Schl. Diog. Laert. II, 31.

len derjenige, welcher die wahre Beschaffenheit einer scheinbaren Gefahr und die Mittel kennt, ihr zu begegnen, mehr Muth habe, als wer sie nicht kennt [1]). Hieraus glaubt er schliessen zu dürfen, dass es bei der Tugend ganz und gar auf's Wissen ankomme, und demgemäss definirt er auch die einzelnen Tugenden so, dass sie sämmtlich in einem Wissen bestehen und nur nach dem Gegenstand dieses Wissens sich unterscheiden sollen. Fromm ist derjenige, welcher weiss, was den Göttern, gerecht derjenige, welcher weiss, was den Menschen gegenüber recht ist [2]), tapfer der, welcher Gefahren richtig zu behandeln weiss [3]), besonnen und weise der, welcher das Edle und Gute zu gebrauchen, das Schlechte zu meiden weiss [4]). Alle Tugenden kommen mithin auf die Weisheit oder das Wissen zurück (diese beiden nämlich fallen zusammen) [5]); die gewöhnliche Vorstellungsweise, welche viele und verschiedenartige Tugenden annimmt, ist unrichtig, die Tugend ist in Wahrheit nur Eine [6]). Auch die Verschiedenheit der Personen, der Lebensalter und Geschlechter thut dem keinen Eintrag, denn es muss doch bei ihnen allen Ein und dasselbe sein, was ihre Handlungsweise tugendhaft macht [7]), und

1) Xen. Mem. III, 9, 2. Symp. 2, 12, wo Sokrates aus Anlass einer Tänzerin, die über Degenspitzen radschlägt, bemerkt: οὔτοι τούς γε θεωμένους τάδε ἀντιλέξειν ἔτι οἴομαι, ὡς οὐχὶ καὶ ἡ ἀνδρεία διδακτόν. Arist. Eth. Nik. III, 11. 1116, b, 3: δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἐμπειρία ἡ περὶ ἕκαστα ἀνδρεία τις εἶναι· ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν. Vgl. Eth. Eud. III, 1. 1229, a, 14. 1230, a, 6 (wo ebenso, wie in der Stelle der nikomachischen Ethik, der Fehler dieses Beweises aufgezeigt wird).

2) εὐσεβὴς = ὁ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδώς. δίκαιος = ὁ εἰδὼς τὰ περὶ τοὺς ἀνθρώπους νόμιμα. Mem. IV, 6, 4. 6.

3) A. a. O. §. 11: οἱ μὲν ἄρα ἐπιστάμενοι τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικινδύνοις καλῶς χρῆσθαι, ἀνδρεῖοί εἰσιν, οἱ δὲ διαμαρτάνοντες τούτου δειλοί. Plato Prot. 360, D: ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν. Ebenso Lach. 194, D ff.

4) Mem. III, 9, 4: σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τὸν τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε.

5) Mem. IV, 6, 7: ἐπιστήμη ἄρα σοφία ἐστίν; — Ἔμοιγε δοκεῖ. Alles aber kann kein Mensch wissen; ὃ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν.

6) Wie diess ausser Xenophon auch Plato in Schriften seiner jüngeren Jahre (Prot. 329, B ff. 349, B — 360, E) ausführt, die sich noch strenger an den sokratischen Standpunkt halten; aus dieser sokratischen Lehre sind dann die Behauptungen der Cyniker und Megariker über die Einheit der Tugend hervorgegangen.

7) Plato Meno 71, D ff., und wohl nach dieser Stelle, die er aber doch

es muss auch bei Allen im Wesentlichen die gleiche Anlage zur Tugend vorausgesetzt werden [1]). Die Hauptsache ist daher immer die Ausbildung dieser Anlage durch guten Unterricht. Denn wenn auch freilich für jede Thätigkeit der Eine bessere, der Andere geringere Gaben mitbringt, so bedürfen doch Alle der Uebung und Erziehung, und gerade die Talentvollsten haben sie am Meisten nöthig, wenn sie nicht auf die verderblichsten Abwege gerathen sollen [2]). Nichts ist aber ein grösseres Hinderniss des wahren Wissens, als das eingebildete Wissen, nichts wird daher auch in sittlicher Beziehung dringender nöthig sein, als die Selbsterkenntniss, welche den grundlosen Schein des Wissens zerstört, und dem Menschen seine Mängel und Bedürfnisse aufzeigt; denn da nach sokratischer Voraussetzung unmittelbar mit dem Wissen das richtige, mit der Unwissenheit das verkehrte Handeln gegeben ist, so wird derjenige, welcher sich selbst kennt, unfehlbar das thun, was ihm heilsam, der, welcher sich nicht kennt, was ihm schädlich ist [3]). Nur der Wissende kann etwas Tüchtiges leisten, nur er ist brauchbar und geachtet [4]). Das Wissen ist mit Einem Wort die Wurzel alles sitt-

mit der ihm bekannten sokratischen Lehre übereinstimmend gefunden haben muss, Aristoteles Polit. I, 13. 1216, a, 20 ff.: ὥστε φανερὸν, ὅτι ἐστὶν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς, οὐδ' ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης ... πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς.

1) Xen. Symp. 2, 9: καὶ ὁ Σωκράτης εἶπεν· ἐν πολλοῖς μὲν, ὦ ἄνδρες, καὶ ἄλλοις δῆλον, καὶ ἐν οἷς δ' ἡ παῖς ποιεῖ, ὅτι ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὖσα τυγχάνει, ῥώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται. Vgl. Plato Rep. V, 452, E ff.

2) Mem. III, 9, 1 ff. IV, 1, 3 f. IV, 2, 2 ff. Die Frage, welche in der ersten von diesen Stellen mit besonderer Beziehung auf die Tapferkeit besprochen wird, ob die Tugend eine Naturgabe, oder ein Werk des Unterrichts sei, dieselbe Frage, welcher auch Plato (im Meno und Protagoras) eingehende Erörterungen gewidmet hat, scheint zunächst durch das Auftreten der sophistischen Tugendlehrer zu einer beliebten Streitfrage geworden zu sein; bei Xenophon wenigstens, III, 9, 1, und im Eingang des Meno erscheint sie als solche. Den Gegensatz des Erlernten und der natürlichen Begabung hatte schon Pindar stark betont, s. o. S. 17.

3) Mem. IV, 2, 24 ff. u. a. St. s. o. 84, 3. Beispiele von Unterredungen, in denen Sokrates seine Freunde zur Selbstkenntniss zu führen sucht, s. Mem. III, 6. IV, 2.

4) Mem. I, 2, 52 ff.: Der Ankläger warf Sokrates vor, dass er seine Anhänger verleitet habe, Freunde und Verwandte zu verachten; denn nur der, habe er behauptet, verdiene geehrt zu werden, der sich durch sein Wissen

lichen Handelns, die Unwissenheit der Grund aller Fehler, und wenn es möglich wäre, wissentlich Unrecht zu thun, so wäre diess besser, als wenn es aus Unwissenheit geschieht, denn in diesem Fall fehlt die erste Bedingung des Rechtthuns, die sittliche Gesinnung, in jenem dagegen wäre sie vorhanden, und der Handelnde würde ihr nur vorübergehend untreu [1].

Diess alles sind indessen erst formale Bestimmungen; alle Tugend soll ein Wissen sein, aber was ist der Inhalt dieses Wissens? Hierauf antwortet Sokrates zunächst im Allgemeinen: das Gute; tugendhaft, gerecht, tapfer u. s. f. ist der, welcher weiss, was gut und recht ist [2]. Auch diese Bestimmung jedoch ist ebenso allgemein und blos formal, wie die vorige; das Wissen, welches tugendhaft macht, ist das Wissen des Guten, aber was ist das Gute? Das Gute ist eben nur der Begriff als Zweck gedacht, das Thun des Guten ist das dem Begriff der Sache entsprechende Handeln, also das Wissen selbst in seiner praktischen Anwendung; das Wesen des sittlichen Wissens ist daher durch die allgemeine Bestimmung, dass es das Wissen des Guten, Rechten u. s. f. sei, nicht erklärt. Ueber diese

nützlich machen könne. Xenophon giebt zu, dass er gezeigt habe, wie wenig unbrauchbare und unwissende Leute selbst von Freunden und Verwandten geschätzt werden; aber er wollte damit, sagt er, nicht zur Verachtung der Angehörigen auffordern, sondern nur darthun, dass man sich um Einsicht bemühen müsse, ὅτι τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐστι.

1) Mem. IV, 2, 19 f.: τῶν δὲ δὴ τοὺς φίλους ἐξαπατώντων ἐπὶ βλάβῃ πότερος ἀδικώτερός ἐστιν, ὁ ἑκὼν, ἢ ὁ ἄκων; was im Folgenden so entschieden wird: Τὰ δίκαια πότερον ὁ ἑκὼν ψευδόμενος καὶ ἐξαπατῶν οἶδεν, ἢ ὁ ἄκων; Δῆλον ὅτι ὁ ἑκών. Δικαιότερον δὲ [φῄς εἶναι] τὸν ἐπιστάμενον τὰ δίκαια τοῦ μὴ ἐπισταμένου; Φαίνομαι. Vgl. Plato Rep. II, 382. III, 389, B. IV, 459, C f. VII, 535, E. Hipp. min. 371, E ff. Der Fall selbst freilich, dass Jemand mit Wissen und Willen Unrecht thue, kann immer nur versuchsweise angenommen werden; denn in Wahrheit ist es ja gerade nach sokratischen Grundsätzen undenkbar, dass der Wissende als solcher, vermöge seines Wissens, anders als richtig handle, oder dass irgend Jemand freiwillig das Schlechte wähle; wenn daher eine Unwahrheit wissentlich und freiwillig gesagt wird, so wird diess doch nur jene äusserliche und blos scheinbare Unwahrheit sein können, welche auch Plato (Rep. II, 382. III, 389, B. IV, 459, C f.) als Mittel für höhere Zwecke gestattet, während er als die „eigentliche Lüge" nur die Unwissenheit betrachtet wissen will, die immer unfreiwillig ist (Rep. II, 382. V, 535, E). M. vgl. hierüber meine platon. Studien S. 152.

2) S. o. S. 99, 4.

allgemeine Bestimmung ist aber Sokrates in seinem Philosophiren nicht hinausgekommen; wie seine theoretische Philosophie bei der allgemeinen Forderung des begrifflichen Wissens, so bleibt die praktische bei der ebenso unbestimmten Forderung des begriffsmässigen Handelns stehen. Aus diesem allgemeinen Princip lässt sich aber noch keine bestimmte sittliche Thätigkeit ableiten; soll es daher doch zu einer solchen kommen, so bleibt nur übrig, die Grundsätze dafür entweder aus der bestehenden Sitte ohne weitere Prüfung aufzunehmen, oder sofern sie doch, dem Princip des Wissens gemäss, deducirt werden sollen, sie auf die besonderen Zwecke und Interessen der Handelnden, also auf äusserliche, eudämonistische Reflexionen zu gründen. Beide Auswege hat Sokrates auch eingeschlagen. Auf der einen Seite erklärt er den Begriff des Gerechten durch den des Gesetzlichen [1], er sagt, der beste Gottesdienst sei der, welcher dem Herkommen entspreche [2], und er selbst will sich sogar dem ungerechten Urtheil nicht entziehen, um die Gesetze nicht zu verletzen [3]. Andererseits bringt es aber gerade sein Standpunkt mit sich, dass er sich mit der Auktorität des Bestehenden nicht begnügen kann, sondern eine wissenschaftliche Begründung der sittlichen Thätigkeiten versuchen muss, und da nun diese aus dem angegebenen Grunde nur eudämonistisch ausfallen kann, so bedient er sich gewöhnlich für seine ethischen Sätze einer Beweisführung, welche sich, für sich genommen, von der sophistischen Moralphilosophie nur im Resultat, nicht im Princip unterscheiden würde [4]. Erklärt

1) Mem. IV, 6, 6: Δίκαια δὲ οἶσθα, ἔφη, ὁποῖα καλεῖται; — Ἃ οἱ νόμοι κελεύουσιν, ἔφη. — Οἱ ἄρα ποιοῦντες ἃ οἱ νόμοι κελεύουσι δίκαιά τε ποιοῦσι καὶ ἃ δεῖ; — Πῶς γὰρ οὔ; — Ebd. IV, 4, 12 sagt Sokrates: φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι, und da sich Hippias eine nähere Erklärung darüber ausbittet, was er unter dem νόμιμον verstehe: νόμους δὲ πόλεως, ἔφη, γιγνώσκεις;.... Οὐκοῦν, ἔφη, νόμιμος μὲν ἂν εἴη ὁ κατὰ ταῦτα [ἃ οἱ πολῖται ἐγράψαντο] πολιτευόμενος, ἄνομος δὲ ὁ ταῦτα παραβαίνων; — Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. — Οὐκοῦν καὶ δίκαια μὲν ἂν πράττοι ὁ τούτοις πειθόμενος, ἄδικα δ' ὁ τούτοις ἀπειθῶν; — Πάνυ μὲν οὖν.

2) Mem. IV, 3, 16: Euthydem hat das Bedenken, dass Niemand die Götter würdig verehren könne; Sokrates sucht es ihm zu benehmen: ὁρᾷς γὰρ, ὅτι ὁ ἐν Δελφοῖς θεὸς ὅταν τις αὐτὸν ἐπερωτᾷ πῶς ἂν τοῖς θεοῖς χαρίζοιτο ἀποκρίνεται· νόμῳ πόλεως. Derselbe Grundsatz wird Sokrates I, 3, 1 beigelegt. S. auch oben S. 58, 7.

3) S. o. S. 58.

4) Wie diess schon Dissen in der oben (S. 72, 1) angeführten Abhand-

er doch selbst ausdrücklich, wenn man ihn nach einem Guten frage, das nicht für einen bestimmten Zweck gut sei, so wisse er weder ein solches, noch begehre er es zu wissen, Alles sei gut und schön für das, zu dem es sich gut verhalte [1]; sagt er doch auf's Bestimmteste, das Gute sei nichts Anderes, als das Nützliche, das Schöne nichts Anderes als das Brauchbare, Alles sei daher für dasjenige gut und schön, dem es nützlich und brauchbar sei [2]; beweist er doch auch seine Lehre von der Unfreiwilligkeit des Bösen durch die Bemerkung, dass Jeder thue, was er für nützlich hält [3]. Es giebt also seiner Ansicht nach kein absolut, sondern nur ein relativ Gutes: Nutzen und Schaden sind der Maasstab des Guten und Schlechten [4]. Demgemäss gründet er denn auch in den xenophontischen Gesprächen die sittlichen Vorschriften fast durchweg auf das Motiv des Nutzens. Wir sollen uns der Enthaltsamkeit befleissigen, weil der Enthaltsame angenehmer lebt, als der Unenthaltsame [5]; wir sollen uns abhärten, weil der Abgehärtete gesünder ist, und weil es ihm leichter wird, Gefahren abzuwehren, Ruhm und Ehre zu erwerben [6]; wir sollen bescheiden sein, weil die Prahlerei Schaden und Schande bringt [7]; wir sollen uns mit unsern Geschwistern vertragen, weil es thöricht ist, zum Schaden zu gebrauchen was uns zum Nutzen gegeben ist [8]; wir sollen uns um wackere Freunde bemühen, weil

lung gründlich gezeigt hat. Vgl. auch Wiggers, Sokrates S. 187 f. Hurndall de philosophia mor. Socr. (Heidelb. 1853), der aber doch kaum etwas Neues beibringt. Auch Grote Hist. of Greece VIII, 605 f. tritt der obigen Aeusserung bei, nur dass er mir nicht erlauben will, von einer sophistischen Moral als Einheit zu sprechen — mit welchem Recht wird aus unserem 1ten Thl. S. 774 ff. erhellen.

1) Mem. III, 8, 1—7.

2) Xen. Mem. IV, 6, 8 f. vgl. IV, 5, 6. Symp. 5, 3 ff. Plato Prot. 333, D. 353, C ff.

3) Mem. III, 9, 4 (s. o. 97, 1). Aehnlich im platonischen Protagoras 358, B f.

4) Dagegen möchte ich darauf kein Gewicht legen, dass Mem. III, 2, 4. IV, 1, 2 die Glückseligkeit als höchster Lebenszweck behandelt wird, denn diess thun alle griechischen Moralphilosophen, auch Plato, Aristoteles, und selbst die Stoiker.

5) Mem. I, 5. 6. II, 1, 1 ff. vgl. IV, 5, 9.

6) Ebd. III, 12. II, 1, 18 ff. vgl. I, 6.

7) Ebd. I, 7.

8) Ebd. II, 3, 19.

ein treuer Freund der nützlichste Besitz ist [1]; wir sollen uns der Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten nicht entziehen, weil das Wohlbefinden des Ganzen auch allen Einzelnen zu Gute kommt [2]; wir sollen den Gesetzen gehorchen, weil diess für uns selbst und den Staat das Nützlichste ist, und des Unrechts uns enthalten, weil es sich am Ende doch immer straft [3]; wir sollen tugendhaft leben, weil die Tugend von Seiten der Götter und Menschen die grössten Vortheile verschafft [4]. Selbst wenn der Vorzug des Tugendhaften in das befriedigende Gefühl seiner Vollkommenheit gesetzt wird [5], bleibt die Begründung des sittlichen Verhaltens doch immer in wissenschaftlicher Beziehung mangelhaft, sofern es auch bei dieser Wendung der Sache noch den Anschein gewinnt, als ob es nur ein Mittel zum moralischen Genuss sein solle. Bei dem platonischen Sokrates freilich hebt sich die Aeusserlichkeit dieser Betrachtungsweise durch den Gedanken auf, dass die Tugend desshalb das Nützlichste sei, weil sie mit der Gesundheit der Seele unmittelbar zusammenfalle [6]; aber diesen Gedanken auch dem geschichtlichen Sokrates zuzuschreiben, sind wir um so weniger berechtigt, da Plato selbst noch im Protagoras seinem Meister Erklärungen in den Mund legt, welche mit den xenophontischen ganz übereinstimmen. Ebensowenig kann es beweisen [7], dass die sittliche Heteronomie der obenangeführten Aeusserungen mit anderen Bestandtheilen der sokratischen Lehre im Widerspruch steht; denn es fragt sich eben, ob dieser Widerspruch dem Berichterstatter, und nicht vielmehr dem Philosophen selbst zur Last fällt. Es ist allerdings [8] ein Widerspruch, die Tugend für den höchsten Lebenszweck zu erklären und sie doch zugleich durch die Vortheile, welche sie verschafft, zu

1) Ebd. II, 4, 5 f. II, 6, 4 ff. c. 10.

2) Ebd. III, 7, 9. II, 1, 14.

3) Ebd. IV, 4, 16 ff. 20 ff. III, 9, 12 f.

4) Ebd. II, 1, 27 ff. zunächst zwar in dem Bericht aus der Schrift des Prodikus, deren Inhalt aber Sokrates sich aneignet. Vgl. I, 4, 18. IV, 3, 17.

5) Ebd. I, 6, 9. IV, 8, 6.

6) Gorg. 467, C ff. 474, C ff. 495, D ff. 499, C ff. Rep. IV, 444, E. X, 612, A.

7) Was Brandis (gr.-röm. Phil. II, a, 40 f. Rhein. Mus. I, b, 138 ff. vgl. Dissen a. a. O. S. 88) und auch Ritter (Gesch. d. Phil. II, 70 ff.) gegen die xenophontische Darstellung geltend machen.

8) Wie diess schon Plato bemerkt, Rep. II, 362, E ff. Phädo 68, D f.

empfehlen [1]; aber dieser Widerspruch begreift sich aus der abstrakten und blos formalen Fassung des sokratischen Tugendbegriffs: indem hier nur das Wissen überhaupt zum Princip der Sittlichkeit gemacht, über den Inhalt dieses Wissens dagegen nichts Näheres festgesetzt ist, so ist es unmöglich, die bestimmte sittliche Thätigkeit aus jenem allgemeinen Princip abzuleiten, und es bleibt nur übrig, hiefür auf den empirischen Charakter und die empirischen Folgen des Handelns zurückzugehen. Wir sind daher schwerlich berechtigt, die unzweifelhaften Erklärungen über die Einerleiheit des Guten und des Nützlichen, welche aus Xenophon angeführt wurden, für blosse Bruchstücke von Gesprächen zu halten, deren eigentliches Ziel das entgegengesetzte, der Beweis von der wesentlichen Verschiedenheit beider gewesen sein soll. Wir werden überhaupt Bedenken tragen müssen, einen Zug, welcher sich nicht etwa nur in einzelnen Aeus-

1) Weniger erheblich scheint mir einiges Andere, was Brandis für sich anführt: dass Sokrates das blosse Wohlergehen vom Wohlverhalten unterscheide, und der Glückseligkeit, wie sie gefasst zu werden pflegte, nur unter den relativen Gütern eine Stelle anweise. Jenes geschieht Mem. III, 9, 14, dieses IV, 2, 34. Dort heisst es, er habe die εὐπραξία für das κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα erklärt, auf die Frage nach der εὐτυχία dagegen geantwortet, τύχη und πρᾶξις seien zwei ganz entgegengesetzte Dinge: τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι· τὸ δὲ μαθόντα τι καὶ μελετήσαντα εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω (vgl. Plato Euthyd. 281, B.). Allein diese Unterscheidung könnte sich auch ein entschiedener Eudämonist, wie Aristipp, aneignen, sobald er annähme, dass ein wahres und dauerndes Glück nicht durch die unsichere Gunst des Zufalls, sondern nur durch einsichtiges Streben zu erlangen sei, und dass der Mensch selbst arbeiten müsse, um den rechten Lebensgenuss zu haben. Die andere Stelle findet sich in einer Unterredung mit Euthydem, worin diesem nachgewiesen werden soll, dass er nicht wisse, was Güter und Uebel sind. Nachdem nun gezeigt ist, dass alles, was Euthydem für ein Gut erklärt hatte, selbst die Weisheit, unter Umständen auch Nachtheil bringen könne, sagt Euthydem: κινδυνεύει . . . ἀναμφιλογώτατον ἀγαθὸν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, worauf Sokrates erwiedert: εἴ γε μή τις αὐτὸ ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν συντιθείη, oder wie diess sofort erklärt wird: εἴ γε μὴ προςθήσομεν αὐτῷ κάλλος ἢ ἰσχὺν ἢ πλοῦτον ἢ δόξαν ἢ καί τι ἄλλο τῶν τοιούτων, weil nämlich unter allen diesen Dingen keines sei, aus dem nicht viele Uebel entspringen. Damit ist aber nicht nur nicht geläugnet, sondern sogar ausdrücklich vorausgesetzt, dass die Glückseligkeit das höchste Gut sei (was ja auch Plato z. B. Symp. 204, E voraussetzt), es wird nur verlangt, dass den verschiedenen Gütern nicht ein selbständiger Werth beigelegt, sondern derselbe nach ihrem Einfluss auf das Wohl des Menschen bemessen werde.

serungen des xenophontischen Sokrates findet, sondern durch seine ganze Schilderung von Anfang bis zu Ende sich hindurchzieht, ohne bestimmte geschichtliche Zeugnisse des Gegentheils für falsch zu erklären, und ebendamit die Glaubwürdigkeit dieser Darstellung in einem solchen Umfang in Anspruch zu nehmen, dass sie als Geschichtsquelle fast unbrauchbar würde. Für ihre Treue spricht übrigens im vorliegenden Fall auch der Umstand [1]), dass unter den sokratischen Schulen neben der cynischen Moral und der megarischen Dialektik auch die cyrenaische Lustlehre eine Stelle fand, und dass ihr Stifter Allem nach wirklich überzeugt war, den ächten Geist der sokratischen Lehre festzuhalten. Hätte ihm diese Lehre gar keinen Anknüpfungspunkt geboten, so wäre diese Erscheinung schwer zu begreifen. Ihrem eigentlichen Wesen nach ist die sokratische Moral freilich nichts weniger als eudämonistisch; aber diess schliesst nicht aus, dass sie in ihrer formellen Begründung die Gestalt des Eudämonismus annimmt — hat doch selbst Kant trotz seiner sonstigen Strenge in dem Beweis für die Unsterblichkeit eine eudämonistische Wendung genommen —; es ist nicht ein Mangel des sittlichen Gehalts, sondern ein Mangel der wissenschaftlichen Reflexion, den wir ihr vorwerfen.

1) Auf welchen Hermann Plat. I, 257 mit Recht aufmerksam macht. Wenn Derselbe (ebd. S. 254 f. Ges. Abh. 232 ff.) in dem Nützlichkeitsprincip, oder wie er es lieber ausdrücken will, in dem Vorherrschen der Relativität bei Sokrates nicht blos eine Schwäche seines Philosophirens, sondern zugleich einen Zug sokratischer Bescheidenheit findet, so weiss ich nicht, worin hier eigentlich die Bescheidenheit bestehen soll; und wenn er damit weiter die allgemeinere Lehre in Verbindung bringt, welche seiner Ansicht nach den Grundunterschied der sokratischen Dialektik von der sophistischen und die Grundlage der sokratischen Sätze über die Wahrheit der allgemeinen Begriffe bildet, die Behauptung, dass alle accidentellen Bestimmungen relativer Art seien, und alle Begriffsverknüpfung eine blos äusserliche und unwesentliche Bedeutung habe, so kann ich diese Lehre, in dieser ihrer Allgemeinheit, weder in den Memorabilien (III, 8, 4—7. 10, 12. IV, 6, 9. 2, 13 ff.) noch im platonischen grösseren Hippias (S. 288 ff.) — ohnedem einer sehr trüben Quelle — finden. In diesen Stellen wird zwar ausgeführt, dass das Gute und Schöne nur vermöge seiner Brauchbarkeit für gewisse Zwecke gut und schön sei, aber nicht, dass überhaupt alle Anwendung des Prädikats auf ein Subjekt blos relative Geltung habe. Keinenfalls aber könnte dieser Satz den Unterschied der sokratischen Philosophie von der Sophistik begründen, da ja gerade ein Grundzug der Sophistik darin besteht, dass sie allen wissenschaftlichen und sittlichen Grundsätzen blos relative Geltung zuerkennt.

Eine systematische Darstellung der sittlichen Thätigkeiten konnte nicht in der Absicht des Sokrates liegen. Er entwickelte seine Ansichten an den bestimmten Fällen, welche sich ihm eben darboten. Auch über der Ueberlieferung dieser Gespräche hat ohne Zweifel bis zu einem gewissen Grade der Zufall gewaltet. Aber doch lässt sich annehmen, dass Sokrates die Gegenstände, auf welche er bei Xenophon mit besonderer Vorliebe zurückkommt, überhaupt vorzugsweise in's Auge gefasst habe. In dieser Beziehung treten nun, ausser der obenbesprochenen allgemeinen Forderung des sittlichen Wissens und der Selbsterkenntniss, hauptsächlich drei Punkte hervor: die Unabhängigkeit des Einzelnen durch Beschränkung der Bedürfnisse und Begierden; die Veredlung des geselligen Lebens durch die Freundschaft; die Förderung des Gemeinwohls durch ein geordnetes Staatsleben. Hiezu kommt endlich noch die Frage, ob und wie weit Sokrates den Standpunkt der gewöhnlichen griechischen Moral durch die Forderung der Feindesliebe überschritten hat.

1. Der Einzelne. Sokrates war nicht allein selbst ein Muster von Abhärtung und Enthaltsamkeit, sondern er bemühte sich auch, dieselben Tugenden bei seinen Freunden zu pflanzen: kein anderer Gegenstand kommt in den xenophontischen Unterredungen öfter zur Sprache [1], und Sokrates nennt die Mässigkeit auch ausdrücklich den Grundstein aller Tugend [2]. Der Hauptgesichtspunkt dabei ist für ihn der gleiche, welcher in der Folge für die cynische und stoische Schule so grosse Bedeutung gewonnen hat: dass der Mensch nur durch Bedürfnisslosigkeit und Uebung seiner Kräfte Herr seiner selbst werde, wogegen er sich durch Abhängigkeit von den körperlichen Zuständen und Genüssen einem Sklaven gleichstelle [3]. Ein

1) M. s. die Belege S. 103, 5. 6.

2) Mem. I, 5, 4: ἆρά γε οὐ χρὴ πάντα ἄνδρα, ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπῖδα, ταύτην πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι; Mit der Behauptung, dass alle Tugend im Wissen bestehe, steht dieser Satz nicht im Widerspruch: wenn vielmehr Sokrates überhaupt hierauf reflektirt hat, so musste er die Mässigkeit (wie nach S. 99 die σωφροσύνη) gleichfalls für ein Wissen erklären, so dass demnach der obige Satz auch so ausgedrückt werden könnte: jedem anderen sittlichen Wissen (jeder anderen Tugend) müsse die Ueberzeugung von der Werthlosigkeit der sinnlichen Genüsse vorangehen.

3) Xen. Mem. I, 5, 3. 5 f. I, 6, 5. 9 f. (s. o. 49, 2). II, 1, 11. I, 2, 29. III, 13, 3. 6, namentlich aber IV, 5, 2 ff. Symp. 8, 23.

Philosoph, welchem das Wissen für das Höchste gilt, muss natürlich vor Allem darauf ausgehen, dass der denkende Geist sich, durch keine sinnlichen Bedürfnisse und Begierden gestört, mit voller Freiheit der Erforschung der Wahrheit hingebe [1]), und je weniger das Aeussere als solches seiner Ansicht nach einen Werth hat, je ausschliesslicher er die Glückseligkeit an den geistigen Zustand des Menschen geknüpft glaubt [2]), um so dringender muss er sich auch aufgefordert fühlen, diese Grundsätze thatsächlich zu bewähren, indem er sich wirklich unabhängig von der Aussenwelt macht. Andere Beweggründe dagegen, welche für die spätere Moral maassgebend wurden, sind Sokrates noch fremd: er verhält sich zum sinnlichen Genuss nicht blos nicht ascetisch, sondern überhaupt weniger streng, als wir es erwarten möchten, er bedarf seiner nicht, aber er flieht ihn auch nicht, sondern seine Mässigkeit besteht wesentlich darin, dass er mitten im Genuss durch die ungetrübte Klarheit seines Denkens seiner selbst Herr bleibt [3]). Am Stärksten tritt dieser Charakter der sokratischen Enthaltsamkeit in seinen Aeusserungen über die geschlechtlichen Genüsse hervor; denn so musterhaft sein eigenes Verhalten auch hierin war, so nimmt er doch grundsätzlich an der ausserehlichen Befriedigung des Geschlechtstriebs durchaus keinen Anstoss, sondern er verlangt nur, dass dieselbe nicht über das Maass des körperlichen Bedürfnisses hinausgehe und höheren Zwecken nicht hinderlich werde [4]). Die leitende Idee seiner

1) Dieser Zusammenhang tritt Mem. IV, 5, 6 besonders deutlich an's Licht. Nachdem Sokrates gezeigt hat, dass die Unmässigkeit den Menschen zum Sklaven, die Mässigkeit allein ihn zum Freien mache, fährt er hier fort: σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν οὐ δοκεῖ σοι ἀπείργουσα τῶν ἀνθρώπων ἡ ἀκρασία εἰς τοὐναντίον αὐτοὺς ἐμβάλλειν; denn wie man das Gute und Nützliche erkennen und wählen könne, wenn man von der Begierde nach dem Angenehmen beherrscht sei?

2) S. o. S. 98, 1. Plato Apol. 29, D f.

3) S. o. S. 56 f.

4) Mem. I, 3, 14: οὕτω δὴ καὶ ἀφροδισιάζειν τοὺς μὴ ἀσφαλῶς ἔχοντας πρὸς ἀφροδίσια ᾤετο χρῆναι πρὸς τοιαῦτα, οἷα μὴ πάνυ μὲν δεομένου τοῦ σώματος οὐκ ἂν προσδέξαιτο ψυχὴ, δεομένου δὲ οὐκ ἂν πράγματα παρέχοι — welches Letztere nach §. 11 und Mem. II, 1, 5 theils auf die nachtheiligen Wirkungen der Leidenschaft selbst geht, die den Menschen zum Sklaven macht und von Besserem abhält, theils auf ihre übeln Folgen für Vermögen, Ehre und persönliche Sicherheit. Sokrates findet es daher thöricht, sich um eines Genusses willen

Moral ist weniger die sittliche Reinheit, als die geistige Freiheit des Menschen.

2. Die Freundschaft. Ihre positive Ergänzung erhält diese an sich selbst erst negative Forderung dadurch, dass sich der Einzelne mit Anderen in Verbindung setzt. Diess geschieht zunächst in der Freundschaft. Sokrates weiss auch dieses Verhältniss, wie wir gesehen haben, nur durch die Erwägung seines Nutzens zu begründen; es lässt sich aber nicht verkennen, dass es eine tiefere Bedeutung für ihn und seine Philosophie hat, wie es denn aus diesem Grunde in allen sokratischen Schulen mit Vorliebe gepflegt und besprochen worden ist. Wenn nur das Wissen eine wahre Sittlichkeit möglich macht, so sind die, welchen es um's Wissen zu thun ist, die Philosophen, auch für ihr moralisches Bedürfniss zunächst auf einander angewiesen, denn nur bei Ihresgleichen können sie wirkliche sittliche Förderung finden. Wie daher im pythagoreïschen Bunde aus der gemeinsamen Eigenthümlichkeit des sittlich-religiösen Strebens jenes lebhafte Gefühl der Zusammengehörigkeit, jener Sinn für Freundschaft und Brüderlichkeit entsprang, und wie die gleichen Ursachen in vielen anderen Fällen die gleiche Wirkung gehabt haben, so wird auch in der sokratischen Schule durch die Verschmelzung der sittlichen und der wissenschaftlichen Interessen ein innigerer Zusammenhang der Schüler mit dem Meister und unter einander begründet, als ihn die wissenschaftliche Gemeinschaft für sich allein herbeiführen würde. So hören wir denn von Sokrates eindringliche Erörterungen über den Werth und das Wesen der Freundschaft [1]; wobei er in letzter Beziehung doch immer darauf zurückkommt, dass eine wirkliche Freundschaft nur zwischen tugendhaften Menschen bestehen könne, für sie aber auch durchaus naturgemäss und nothwendig sei, dass wahre Freunde Alles für einander thun werden, dass Tugend und werkthätiges Wohlwollen das einzige sichere Mittel sei, Freunde zu erwerben [2]. Aus diesem Gesichts-

Gefahr und Mühe aufzuladen, den man sich auf so viel einfachere Art bei jeder öffentlichen Dirne verschaffen könne, Mem. II, 1, 5. 2, 4. Welche Anwendung die Cyniker von diesen Grundsätzen gemacht haben, wird später gezeigt werden.

1) Mem. II, 4—6.

2) A. a. O. 4, 6 f. 6, 21—39. Aehnliche Erörterungen sind im platoni-

punkt wird denn auch die bestehende Sitte beurtheilt. Sokrates lässt sich für die Freundschaft die griechische Form der Knaben- und Männerliebe nicht allein gefallen, sondern er selbst eignet sie sich, und schwerlich blos aus Rücksicht auf Andere, an [1]; aber indem er seine sittlichen Grundsätze auf dieses Verhältniss anwendet, muss er den herrschenden Verirrungen entgegentreten, und eine Reinigung desselben verlangen, durch welche sich der pathologische Begriff des Eros in den sittlichen der Freundschaft aufhebt. Eine wahre Liebe, erklärt er [2], sei nur da, wo man uneigennützig das Beste des Geliebten suche, nicht wo man in rücksichtsloser Selbstsucht Zwecke verfolge und Mittel anwende, durch welche beide Theile sich einander verächtlich machen. Nur da sei auch Treue und Beständigkeit zu finden. Die Ausflucht aber, dass sich der Geliebte durch seine Gefälligkeit die Beihülfe des Liebhabers zu seiner Vervollkommnung erkaufe, sei gänzlich zu verwerfen, denn Unsittlichkeit und Schaamlosigkeit können nie ein Mittel für sittliche Zwecke sein [3]. Es scheint wirklich, dass Sokrates mit diesen Grundsätzen seiner Zeit eine neue Wahrheit sagte, oder doch eine längstvergessene in's Gedächtniss zurückrief [4]. Dagegen stimmte er mit seinen Volksgenossen in jener niedrigen Auffassung der Ehe überein, durch welche die griechische Knabenliebe einestheils mitveranlasst, die aber andererseits auch von ihr begünstigt wurde [5]. Wiewohl er bei den Frauen die gleiche sittliche Anlage annimmt, wie bei den Männern [6], und wiewohl er selbst mit geistreichen Frauen in belehrendem Verkehr stand, redet er doch über das ehliche Leben so, dass man mehr den Gatten der Xanthippe, als den Freund der Aspasia

schen Lysis verarbeitet, wahrscheinlich aber doch zu frei, als dass wir das Sokratische daraus rein ermitteln könnten.

1) S. o. S. 57 f.

2) Xen. Symp. 8, 12 ff., wo wenigstens die leitenden Gedanken für sokratisch zu halten sind. Mem. I, 2, 29 f. 3, 8 ff. II, 6, 31 ff.

3) Symp. 8, 27: οὐ γὰρ οἷόν τε πονηρὰ αὐτον ποιοῦντα ἀγαθὸν τὸν συνόντα ἀποδεῖξαι, οὐ δέ γε ἀναισχυντίαν καὶ ἀκρασίαν παρεχόμενον ἐγκρατῆ καὶ αἰδούμενον τὸν ἐρώμενον ποιῆσαι.

4) M. vgl. Plato Symp. 178, C f. 180, C ff. (die Rede des Pausanias). 216, E ff.

5) M. vgl. darüber Plato, Symp. 192, A f. und meine Anmerkungen zu dieser Schrift („Plato's Gastmahl" Marb. 1857) S. 92.

6) S. o. S. 100, 1.

zu hören glaubt. Er giebt zu, dass eine wackere Frau dem Hauswesen nicht weniger nützlich sei, als der Mann, und er macht es den Männern zum Vorwurf, wenn sie sich um die Ausbildung ihrer Frauen nicht bekümmern [1]), aber den Zweck der Ehe sieht er nur in der Erzeugung von Kindern [2]), und in seinem eigenen Verhalten ist wenig Sinn für das häusliche Leben zu bemerken [3]). Sein gemüthliches und persönliches Bedürfniss ist durch den freundschaftlichen Verkehr mit Männern befriedigt; in diesem Verkehr sieht er das Mittel, seinen eigenthümlichen Beruf als Menschenbildner zu erfüllen; abgesehen davon aber betrachtet er, ächt griechisch, als den Hauptgegenstand der sittlichen Thätigkeit nicht die Familie, sondern den Staat.

3. Von der Bedeutung des Staats und der Verpflichtung gegen denselben hat Sokrates einen sehr hohen Begriff. Wer überhaupt unter Menschen leben wolle, sagt er, der müsse im Staat leben, sei es als Regierender oder als Regierter [4]); und er verlangt desshalb nicht allein den unbedingtesten Gehorsam gegen die Gesetze, sosehr, dass er den Begriff des Gerechten geradezu auf den des Gesetzmässigen zurückführt [5]), sondern er will auch, dass jeder Befähigte sich an der Staatsverwaltung betheilige, da das Wohl aller Einzelnen von dem des Ganzen abhänge [6]). Diese Grundsätze hat er auch durch sein Leben bethätigt: er kam seinen Bürgerpflichten mit aufopfernder Hingebung nach, und starb, um die Gesetze nicht zu verletzen [7]). Auch seine philosophische Thätigkeit betrachtet er zu-

1) Xen. Oec. 3, 10 ff., wobei freilich noch die Frage ist, wie weit der Inhalt dieser Bemerkungen auf Sokrates selbst zurückzuführen ist. Symp. 2, 9.

2) Mem. II, 2, 4.

3) Denn will man auch bei dem Zug, welchen Plato Phädo 60, A erzählt, den Charakter der Xanthippe, die keinen Anspruch auf grosse Zärtlichkeit machen konnte, bei Xen. Symp. 2, 10 ausserdem den scherzhaften Ton der Rede in Betracht ziehen, und andererseits Apol. 34, D in die entgegengesetzte Wagschale legen, so ist doch so viel gewiss, dass Sokrates fast ganz an öffentlichen Orten und fast gar nicht zu Haus lebte. S. o. S. 51. Plato Symp. Schl.

4) Mem. II, 1, 12 ff.

5) S. o. S. 102.

6) Mem. III, 7, 9.

7) S. o. S. 58 f.

gleich als Pflichterfüllung gegen den Staat [1], und in den xenophontischen Denkwürdigkeiten sehen wir ihn jede Gelegenheit benützen, um tüchtige Leute zur politischen Wirksamkeit aufzufordern, Unfähige davon abzumahnen, Beamte zum Nachdenken über ihre Obliegenheiten zu veranlassen und ihnen zur Verwaltung ihrer Aemter Anleitung zu geben [2]. Er selbst drückt diesen politischen Charakter seiner Bestrebungen bezeichnend aus, wenn er alle Tugenden in dem Begriff der Herrscherkunst [3] zusammenfasst [4]. So entschieden er aber hiemit der altgriechischen Auffassung des Staatslebens huldigt, so weit entfernt er sich doch nach einer andern Seite hin von derselben. Wenn alle wahre Tugend durch's Wissen bedingt ist, so wird diess auch von der politischen Tugend gelten müssen, und um so mehr, je höher ihr Begriff gefasst ist. Wie daher Sokrates verlangen muss, dass sich Jeder, der als Staatsmann auftreten will, durch gründliche Selbstprüfung und wissenschaftliche Arbeit zu diesem Beruf vorbereite [5], so kann er auch umgekehrt die Befähigung und das Recht zu einer politischen Stellung nur da anerkennen, wo diese Bedingung erfüllt ist: nicht der Besitz der Macht, auch nicht der Zufall des Looses oder einer Volkswahl, sondern allein das Wissen macht zum Herrscher [6]. Von der Herrschaft der Masse dagegen

1) S. o. 50, 7. 52, 1.

2) Mem. III, 2 — 7.

3) βασιλικὴ τέχνη Mem. II, 1, 17 und im Vorhergehenden. IV, 2, 11. Plato Euthyd. 291, B f., wo für βασιλικὴ auch πολιτικὴ steht.

4) Wenn daher Cic. Tusc. V, 37, 108 und Plut. de exil. c. 5, S. 600 (vgl. Muson. b. Stob. Floril. 40, 9) erzählen, er habe auf die Frage, wo er her sei, geantwortet: „ein Weltbürger", so lautet diess nicht eben wahrscheinlich, und schon die Frage, an einen Sokrates in Athen gerichtet, klingt seltsam. Die Aeusserung ist ihm wohl erst von einem der späteren kosmopolitischen Philosophen in den Mund gelegt.

5) Mem. III, 6, besonders am Schluss; IV, 2, 6 ff. Plato, Symp. 216, A; s. o. 50, 5.

6) Mem. III, 9, 10: βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι, οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἱρεθέντας, οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας, οὐδὲ τοὺς βιασαμένους, οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν. In allen andern Fällen gehorche man ja auch nur dem Sachverständigen, was sofort an dem Beispiel der Aerzte, Steuermänner u. s. w. dargethan wird (S. o. 91, 2). Aehnlich Mem. III, 5, 21. Ebd. 4, 9: λέγω ἔγωγ', ὡς ὅτου ἄν τις προστατεύῃ, ἐὰν γιγνώσκῃ τε ὧν δεῖ καὶ ταῦτα πορίζεσθαι δύνηται, ἀγαθὸς ἂν εἴη προστάτης. Die gleichen Ansichten begründet Plato Polit. 297, D ff. mit denselben Beispielen,

wird geurtheilt [1]), es sei ganz unmöglich, dass sich ein Staatsmann, dem es um Recht und Gerechtigkeit zu thun sei, ihr gegenüber behaupte; wo sie gelte, bleibe einem rechtschaffenen Mann nichts übrig, als sich in den Privatstand zurückzuziehen. Hiemit war ein politisches Princip aufgestellt, durch welches Sokrates nicht allein mit der athenischen Demokratie, sondern mit dem ganzen griechischen Staatswesen in Gegensatz trat; statt der Gleichberechtigung Aller oder der Bevorzugung von Geburt und Reichthum war eine Aristokratie der Intelligenz, statt der regierenden Bürgerschaften ein wissenschaftlich gebildeter Beamtenstand, statt der Geschlechter- und Volksherrschaft, welche die Grundlage der hellenischen Naturstaaten bildet, war jene Herrschaft der Sachverständigen gefordert, die nachher Plato, in folgerichtiger Entwicklung der sokratischen Grundsätze, durch seinen Philosophenstaat zu verwirklichen versucht hat. Wir sehen unsern Philosophen auch hier auf dem Wege, welchen die Sophisten zuerst betreten hatten, denn sie waren die Ersten, die eine wissenschaftliche Vorbildung zur staatsmännischen Laufbahn anboten und für nothwendig erklärten. Aber doch ist das, was er will, seinem Inhalt nach ein ganz Anderes, als was sie wollten. Das politische Ziel ist nicht die Macht des Einzelnen, sondern das Wohl des Ganzen, der Zweck des Unterrichts nicht die persönliche Gewandtheit, sondern die Erkenntniss der Wahrheit, das Bildungsmittel nicht die Rhetorik, sondern die Dialektik. Sokrates geht auf ein Wissen aus, durch welches der Staat reformirt, die Sophisten auf ein solches, mit dessen Beihülfe er beherrscht wird.

Der aristokratischen Haltung dieser Politik scheint die Freiheit zu widersprechen, mit welcher sich Sokrates über die gesellschaftlichen Vorurtheile seines Volkes erhebt, wenn er der herrschenden Geringschätzung des Gewerbes den Grundsatz entgegenstellt, man

die überhaupt in der sokratischen Schule stehend gewesen zu sein scheinen. Demgemäss wirft denn der Ankläger bei Xenophon Mem. I, 2, 9 dem Sokrates vor, er habe zur Verachtung gegen die bestehenden Staatseinrichtungen angeleitet, λέγων ὡς μωρῶν εἴη τοὺς μὲν τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου καθίστασθαι, κυβερνήτῃ δὲ μηδένα θέλειν κεχρῆσθαι κυαμευτῷ μηδὲ τέκτονι μηδ' αὐλητῇ μηδ' ἐπ' ἄλλα τοιαῦτα u. s. w., und Xenophon bestreitet die Richtigkeit dieser Angabe selbst nicht, sondern sucht nur die Ungefährlichkeit jener Grundsätze nachzuweisen.

1) Plato Apol. 31, E vgl. Rep. VI, 496, C f.

habe sich keiner nützlichen Thätigkeit, welche es auch sein möge, sondern nur des Müssiggangs und der Unthätigkeit zu schämen [1]. Indessen stammt beides aus Einer Quelle; wie Sokrates verlangt, dass die Geltung des Einzelnen im Staate nur nach seiner Leistung bemessen werde, so will er umgekehrt jede Leistung anerkannt wissen, aus der etwas Gutes hervorgeht: der Begriff des Guten ist hier, wie immer, sein oberster Maasstab.

4. Mit dem politischen Charakter der griechischen Sittlichkeit hängt es nun zusammen, dass die Aufgabe des tugendhaften Mannes herkömmlich in der Forderung zusammengefasst wird, den Freunden Gutes und den Feinden Böses zu thun. Die gleiche Bestimmung legt Xenophon auch Sokrates in den Mund [2], wie er es denn auch bei ihm ganz in der Ordnung findet, dass man sich über das Glück seiner Feinde betrübe [3]. Dagegen erklärt er es bei Plato schon in einem der frühesten und geschichtlichsten Gespräche [4] für unrecht, einem Andern Uebles zu thun, denn Uebles thun und Unrechtthun sei Ein und Dasselbe, unrechtthun dürfe man aber niemals, und auch dem nicht, von welchem man selbst Unrecht erlitten habe. Der Widerspruch dieser zwei Darstellungen lässt sich schwerlich beseitigen [5]; denn wenn man auch annehmen wollte, Sokrates rede bei Xenophon nur vom Standpunkt der gemeinen Meinung aus, so kann doch dieser Zeuge nicht wohl Erklärungen, wie die platonischen,

1) Mem. I, 2, 56 ff. Dem entsprechend bestimmt er II, 7 einen Freund, seine Hausgenossinnen zur Wollarbeit zu verwenden, und II, 8 einen Andern, einen Dienst als Hausverwalter zu suchen, indem er in beiden Fällen den Einwurf, dass sich diese Beschäftigung für Freie nicht schicke, zurückweist. Anders urtheilt in dieser Beziehung Xenophon (m. s. Oec. 4, 2 f. 6, 5 f.) und bekanntlich auch Plato. Sokrates spricht als Sohn des armen Handwerkers, Plato und Xenophon als Leute von Stand und Vermögen.

2) Mem. II, 6, 35: καὶ ὅτι ἔγνωκας ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾷν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς. M. vgl. dazu unsern 1. Th. S. 776, 2 und Welcker Klein. Schr. II, 522 f.

3) Mem. III, 9, 8: φθόνον δὲ σκοπῶν ὅ τι εἴη, λύπην μέν τινα ἐξεύρισκεν αὐτὸν ὄντα, οὔτε μέντοι τὴν ἐπὶ φίλων ἀτυχίαις οὔτε τὴν ἐπ' ἐχθρῶν εὐτυχίαις γιγνομένην.

4) Krito 49, A ff. Ebenso Rep. I, 334, B ff.

5) Auch die Bemerkung von Meiners (Gesch. der Wissensch. II, 456) reicht nicht aus, dass es Sokrates zwar für erlaubt gehalten haben werde, den Feinden (sinnliches) Leid zuzufügen, nicht aber, ihnen (in Betreff ihres wahren Wohls) zu schaden, da Xenophon das κακῶς ποιεῖν ausdrücklich erlaubt, Plato es verbietet.

von ihm gekannt haben. Nun ist freilich die platonische Darstellung auch im Krito nicht für einen streng geschichtlichen Bericht zu halten; da jedoch dieses Gespräch wahrscheinlich noch der nächsten Zeit nach dem Tode des Philosophen angehört, fragt es sich doch, ob wir ihm schon eine so erhebliche Abweichung von der sokratischen Lehre zutrauen dürfen. Die Möglichkeit lässt sich aber allerdings nicht bestreiten, und so müssen wir uns am Ende bescheiden, nicht mit Sicherheit ausmachen zu können, welches in der angegebenen Beziehung die Grundsätze des Sokrates gewesen sind [1].

4. Fortsetzung. Ueber die Natur, die Gottheit und den Menschen.

Naturwissenschaftliche Untersuchungen lagen, wie bemerkt, nicht in der Absicht unseres Philosophen. Nichtsdestoweniger führte ihn die Richtung seines Denkens zu einer eigenthümlichen Ansicht von der Natur und ihren Gründen. Wer über das menschliche Leben nach allen Seiten hin so ernstlich nachdachte, der konnte seine zahllosen Beziehungen zu der Aussenwelt nicht unbeachtet lassen; und indem er nun dieselben nach dem Maasstab, der überhaupt seine höchste Norm ist, nach ihrem Nutzen für den Menschen, beurtheilte, musste er sich überzeugen, dass die ganze Natureinrichtung dem Wohl des menschlichen Geschlechts diene, dass sie zweckmässig und gut sei [2]. Das Gute und Zweckmässige aber muss, wie Sokrates glaubt, das Werk der Vernunft sein; denn so wenig der Mensch ohne Einsicht das Nützliche thun kann, ebensowenig wird diess

1) Noch weniger sind wir zu der Annahme berechtigt, welcher Hildebrand, Xenophont. et Arist. de oeconomia publica doctrina part. I (Marb. 1845) S. 26 nicht abgeneigt ist, dass Sokrates ein grundsätzlicher Gegner der Sklaverei gewesen sei; denn wenn er auch manche nach griechischem Vorurtheil nur dem Sklaven zukommende Arbeit des Freien nicht unwürdig fand (s. o.), so folgt daraus noch lange nicht, dass er die Sklaverei selbst missbilligte, und wenn Arist. Polit. I, 3 g. E. der Ansicht erwähnt, dass die Sklaverei naturwidrig sei, nennt er doch den Sokrates nicht als ihren Urheber. Wenn sie ihm angehörte, hätte er diess ohne Zweifel gethan; aber die ganze Beschreibung passt nicht recht auf Sokrates, welchem der Gegensatz von φύσει und νόμῳ fremd ist. Wir werden eher an die Cyniker zu denken haben.

2) Denn unter dem Guten versteht Sokrates, wie früher gezeigt wurde, eben das, was dem Menschen nützlich ist.

überhaupt möglich sein [1]). Seine Naturansicht ist daher wesentlich teleologisch, und diese Teleologie ist nicht jene tiefere, welche die inneren Beziehungen der verschiedenen Gebiete und den jedem Naturwesen eingeborenen Zweck seines Daseins und seiner Bildung aufsucht; sondern alle Dinge werden äusserlich auf das Wohl des Menschen als ihren höchsten Zweck bezogen, und dass sie diesem Zweck dienen, wird ebenso äusserlich aus der Anordnung einer Vernunft erklärt, welche ihnen nach Art eines Künstlers jene für sie selbst zufällige Zweckbeziehung gegeben habe. Wie in der sokratischen Ethik die Weisheit, welche die menschliche Thätigkeit beherrschen soll, zu einer äusserlichen Reflexion über den Nutzen der einzelnen Handlungen wird, so weiss sich Sokrates auch die weltbildende Weisheit nur in derselben Form zu denken. Er zeigt [2]), wie gut für uns gesorgt sei, dass wir Licht, Wasser, Feuer und Luft haben, dass nicht blos die Sonne bei Tag, sondern auch Mond und Sterne bei Nacht leuchten, dass diese Gestirne uns die Eintheilung der Zeit anzeigen, dass die Erde Nahrungsmittel und sonstige Lebensbedürfnisse hervorbringt, dass durch den Wechsel der Jahreszeiten übermässige Hitze und Kälte vermieden wird u. s. w.; er erinnert an den mannigfachen Nutzen, den uns Ziegen und Rinder, Schweine, Pferde und andere Thiere gewähren; er weist an der Einrichtung des menschlichen Leibes, an dem Bau der Sinneswerkzeuge, an der aufrechten Gestalt des Menschen, an der unschätzbaren Geschicklichkeit seiner Hände die Weisheit des Künstlers nach, der ihn gebildet hat [3]); er findet in dem natürlichen Fortpflan-

1) Mem. I, 4, 2 ff., wo der obige Analogieschluss besonders deutlich hervortritt: Sokrates will einen Freund vom Dasein der Götter überzeugen, und legt ihm zu dem Ende die Frage vor, ob nicht grössere Einsicht dazu gehöre, lebende Wesen hervorzubringen, als Bilder, wie die eines Polyklet und Zeuxis? Aristodem will diess nur bedingter Weise, für den Fall bejahen, εἴπερ γε μὴ τύχῃ τινὶ ἀλλ' ὑπὸ γνώμης ταῦτα γεγένηται, wird aber von Sokrates sofort durch die Frage widerlegt: τῶν δὲ ατεκμάρτως ἐχόντων ὅτου ἕνεκά ἐστι καὶ τῶν φανερῶς ἐπ' ὠφελείᾳ ὄντων πότερα τύχης, καὶ πότερα γνώμης ἔργα κρίνεις; Πρέπει μὲν, muss er bekennen, τὰ ἐπ' ὠφελειᾳ γενόμενα γνώμης εἶναι ἔργα. M. vgl. auch Plato Phädo 96, A ff., der hier aber zunächst doch nur seinen eigenen Bildungsgang schildert, und Arist. M. Mor. I, 1. 1183, b, 9.

2) Mem. I, 4. IV, 3.

3) Dabei I, 4, 12 u. A. auch die Bemerkung, welche für den populären Charakter dieser Betrachtungen bezeichnend ist: τὸ δὲ καὶ τὰς τῶν ἀφροδισίων

zungs- und Selbsterhaltungstrieb, in der Liebe zu den Kindern, in der Furcht vor dem Tode einen Beweis der göttlichen Fürsorge; er unterlässt nicht, die geistigen Vorzüge des Menschen hervorzuheben, seine Geschicklichkeit, sein Erinnerungsvermögen, seinen Verstand, seine Sprache, seine religiöse Anlage; er hält es für undenkbar, dass allen Menschen der Götter- und Vorsehungsglaube von Natur eingepflanzt wäre, dass dieser Glaube seit unvordenklicher Zeit sich erhalten hätte, dass nicht blos die Einzelnen gerade im reifsten Lebensalter, sondern auch Staaten und Völker an ihm festhielten, wenn er nicht wahr wäre; er beruft sich endlich auch auf die besonderen Offenbarungen, welche den Menschen zu ihrem Besten durch Weissagung und Vorzeichen zu Theil werden. So unwissenschaftlich aber diese Betrachtungen auch lauten, so wichtig sind sie doch in der Folge für die Philosophie geworden. Wie Sokrates durch seine moralischen Untersuchungen, trotz aller ihrer Mängel, die wissenschaftliche Sittenlehre begründet hat, so hat er durch seine Teleologie, trotz ihres populären Charakters, jene ideale Naturansicht begründet, welche von da an die griechische Naturphilosophie beherrscht, und neben allem damit getriebenen Missbrauch sich bis heute auch für die empirische Naturforschung so fruchtbar erwiesen hat. Er selbst hat dabei freilich, wie schon früher gezeigt wurde, nicht das Bewusstsein, dass er damit Naturwissenschaft treibe, sondern die Betrachtung der zweckmässigen Welteinrichtung soll zunächst dem sittlichen Interesse der Frömmigkeit dienen; aus unsern obigen Bemerkungen wird jedoch hervorgehen, wie eng seine Naturansicht mit dem Grundsatz des begrifflichen Wissens zusammenhängt, und wie sich andererseits auch ihre Mängel aus der allgemeinen Unvollkommenheit seines wissenschaftlichen Verfahrens erklären.

Fragen wir weiter, wie wir uns die weltschöpferische Vernunft zu denken haben, so redet Sokrates gewöhnlich nur in populärer Weise von den Göttern als einer Mehrheit [1], und er denkt dabei zunächst gewiss an nichts Anderes, als die Götter des Volksglaubens [2]. Aus dieser Vielheit hebt sich aber bei ihm, wie diess

ἡδονὰς τοῖς μὲν ἄλλοις ζώοις δοῦναι περιγράψαντας τοῦ ἔτους χρόνον, ἡμῖν δὲ συνεχῶς μέχρι γήρως ταῦτα παρέχειν;

1) Z. B. Mem. I, 1, 19. 3, 3. 4, 11 ff. IV, 3, 3 ff.

2) Vgl. IV, 3, 16.

in jener Zeit überhaupt nicht selten vorkommt, die Einheit des Göttlichen, welche auch der griechischen Religion nicht fehlte, nachdrücklich hervor [1]), und an Einer Stelle unterscheidet er den Bildner und Regenten des Weltganzen von den übrigen Göttern [2]); wir haben demnach schon hier jene dem Griechen durch seine Mythologie selbst so nahe gelegte Vereinigung des Monotheismus mit dem Polytheismus, welche darin besteht, dass die vielen Götter zu Werkzeugen des Einen Gottes herabgesetzt werden. Sofern er aber zunächst durch die Betrachtung des Weltganzen und seines zweckmässigen Zusammenhangs zu der Einheit des höchsten Gottes geführt wird, fasst Sokrates diesen, mit Heraklit und Anaxagoras, zugleich auch als die Vernunft der Welt auf, welche er sich in einem ähnlichen Verhältniss zu ihr denkt, wie die Seele des Menschen zu seinem Leibe [3]); und hiemit stehen seine hohen und reinen Vorstellungen über die Unsichtbarkeit, die Allwissenheit, die Allgegenwart, die Allmacht der Gottheit im engsten Zusammenhang: wie die Seele im Leibe sichtbare Wirkungen hervorbringt, ohne doch selbst sichtbar zu erscheinen, so die Gottheit in der Welt; wie jene eine unbeschränkte Herrschaft über den kleinen Theil der Welt hat, der als ihr Körper mit ihr verbunden ist, so diese über das Weltganze; wie jene allen Theilen ihres Leibes

1) So I, 4, 5. 7. 17: ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους — σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου — τὸν τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν, τὴν τοῦ θεοῦ φρόνησιν.

2) Mem. IV, 3, 13: die Götter sind unsichtbar; οἵ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τοὐμφανὲς ἰόντες διδόασιν, καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατον παρέχων, θᾶττον δὲ νοήματος ἀναμαρτήτως ὑπηρετοῦντα, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν. Was Krische, Forsch. 220 ff. sagt, um die Unächtheit dieser, wie er selbst zeigt, schon von Phädrus, Cicero und dem Verfasser der Schrift von der Welt gelesenen Worte zu beweisen, kann mich nicht überzeugen.

3) Mem. I, 4, 8: σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα (die Elemente, überhaupt die Theile der Welt) δι' ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν; §. 17: κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται. οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ οὕτω τίθεσθαι· καὶ μὴ, τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν· μηδὲ, τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι.

gegenwärtig ist, so diese dem Ganzen; und wenn selbst jene trotz ihrer Beschränktheit Entferntes wahrzunehmen und das Verschiedenartigste zu denken vermag, so wird dieses Alles zugleich mit ihrem Wissen und ihrem fürsorgenden Denken umfassen [1]. Der Vorsehungsglaube ohnedem [2] war mit der teleologischen Beweisführung für das Dasein der Götter unmittelbar gegeben, und schien sich durch die Analogie der Fürsorge, welche die menschliche Seele für ihren Leib übt, am Besten zu erklären. Als einen besonderen Beweis der göttlichen Vorsehung betrachtet Sokrates die Orakel [3]: das Wichtigste, was der Mensch sonst nicht wissen könnte, wird ihm durch sie von den Göttern aufgeschlossen; wesshalb es, wie er glaubt, gleich verkehrt ist, die Orakel zu verschmähen, und sie über das, was man durch eigenes Nachdenken finden kann, zu befragen [4]. Aus dieser Ueberzeugung folgt dann von selbst die Verehrung der Götter durch Gebet, Opfer und Gehorsam [5]; was die Art und Form der Gottesverehrung betrifft, so will Sokrates, wie wir bereits wissen [6], dass sich Jeder hierin an das Herkommen seines Volks halte; zugleich stellt er aber jene reineren Grundsätze auf, die seiner Gottesidee entsprechen: er räth, nicht um bestimmte Güter, am Wenigsten um äussere, sondern nur um das Gute überhaupt zu bitten, da die Götter allein und am Besten wissen, was dem Menschen nützlich sei, und in Betreff der Opfer erklärt er, nicht auf die Grösse des Opfers, sondern auf die Gesinnung des Opfernden komme es an, und je frömmer der Einzelne sei, desto willkommener werde den Göttern die Gabe sein, welche seinem Vermögen entspreche [7]. Da er sich im Uebrigen der theologischen Spekulation grundsätzlich enthielt [8], und nicht die Natur

1) M. vgl. hierüber, ausser dem eben Angeführten Mem. I, 4, 18: wenn du die Götter um Weissagung angehst, γνώσῃ τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾷν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι. Ebd. §. 9. IV, 3, 12 ff. (wo u. A. noch: ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω ... γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς, ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς u. s. w.) I, 1, 19.

2) Mem. IV, 3. I, 4, 6. 11 ff. Vgl. die vorigen Anmerk.

3) Mem. IV, 3, 12. I, 4, 14.

4) Mem. I, 1, 6 ff. Vgl. S. 66, 1. 58, 7.

5) M. s. hierüber Mem. IV, 3, 14 ff. II, 2, 14.

6) S. o. S. 102, 2. 58, 7.

7) Mem. I, 3, 2 f. IV, 3, 17.

8) S. o. S. 96, 2.

der Götter erforschen, sondern die Menschen zur Frömmigkeit anleiten wollte, so lässt sich nicht annehmen, dass er das Bedürfniss empfunden habe, die verschiedenen Bestandtheile seines religiösen Glaubens zu einem einheitlichen Begriff, oder auch nur zu einem durchaus übereinstimmenden Bilde zusammenzufassen, und den Widersprüchen auszuweichen, welche sich freilich unschwer darin nachweisen liessen [1].

Etwas Göttliches findet nun Sokrates, wie diess auch Andere vor ihm gethan hatten, vor Allem in der Seele des Menschen [2], und vielleicht steht hiemit sein Glaube an unmittelbare Offenbarungen der Gottheit im menschlichen Geist in Verbindung, deren er ja sich selbst gewürdigt glaubte. So willkommen aber diese Idee einem Philosophen sein musste, welcher der sittlichen und geistigen Natur des Menschen eine so ernste Aufmerksamkeit zuwandte, so scheint es doch nicht, dass er sie philosophisch zu begründen versuchte. Ebensowenig finden wir bei ihm eine philosophische Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele, so geneigt ihn auch einerseits seine hohe Meinung vom Werth des Menschen, andererseits seine moralische Nützlichkeitslehre diesem Glauben machen konnte [3]; vielmehr redet er bei Plato in der Apologie [4], in einem Augenblick, wo sich eine Zurückhaltung seiner Ueberzeugung nicht annehmen lässt, über diese Frage so zweifelnd und behutsam [5], und damit stimmen auch die Aeusserungen des sterbenden Cyrus bei Xenophon [6] so auffallend überein, dass wir zu der Annahme ge-

1) Um so weniger haben wir ein Recht zu der Vermuthung (Dénis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, *Par. et Strassb.* 1856, I, 79), dass Sokrates, wie Antisthenes, nur an Einen Gott geglaubt, aber den Polytheismus aus Rücksicht auf die Bedürfnisse des grossen Haufens geschont habe. Diese Annahme würde nicht allein Xenophon's bestimmtem und wiederholtem Zeugniss, sondern auch der rücksichtslosen Wahrheitsliebe des Sokrates widersprechen.

2) Mem. IV, 3, 14: ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει.

3) M. vgl. hierüber Hermann (Marburger Lektionskatalog 183⁵/₆. Plat. 684 f.), der auch weitere literarische Nachweisungen giebt.

4) 40, C ff., nach seiner Verurtheilung.

5) Der Tod sei entweder ein ewiger Schlaf oder der Uebergang zu einem neuen Leben, in keinem von beiden Fällen aber sei er ein Uebel.

6) Cyrop. VIII, 7, 19 ff., wo zuerst zwar mehrere Gründe für die Unsterblichkeit angeführt werden, die jedoch bedeutend vertieft werden mussten,

nöthigt sind, Sokrates habe die Fortdauer der Seele nach dem Tode zwar für wahrscheinlich gehalten, aber ohne auf ein sicheres Wissen über diesen Gegenstand Anspruch zu machen; es war für ihn ein Glaubensartikel, dessen wissenschaftliche Erforschung er ohne Zweifel zu den Aufgaben rechnete, welche die Kräfte des Menschen übersteigen [1].

um den Werth philosophischer Beweise zu erhalten (m. vgl. in dieser Beziehung §. 19 mit PLATO's Phädo 105, C ff.), wo aber schliesslich §. 22. 27 auch die Möglichkeit, dass die Seele mit dem Körper sterbe, offengelassen, und auch für diesen Fall der Tod als Ende aller Uebel willkommen geheissen wird.

1) Die vorstehende Darstellung der sokratischen Philosophie gründet sich ausschliesslich auf die xenophontischen, platonischen und aristotelischen Schriften. Was Spätere geben, ist grösstentheils aus diesen älteren Quellen geschöpft; so weit es aber darüber hinausgeht, hat es keine Gewähr seiner Geschichtlichkeit, so möglich es auch an sich ist, dass sich in den Schriften eines Aeschines und anderer Sokratiker Aussprüche des Philosophen erhalten hatten, die von unseren Berichterstattern übergangen wurden. Dahin gehört die Angabe des KLEANTHES b. CLEM. Strom. II, 417, D, welche CIC. Off. III, 3, 11 wiederholt: Sokrates habe gelehrt, dass die Gerechtigkeit und die Glückseligkeit zusammenfallen, und denjenigen verwünscht, welcher beide zuerst getrennt habe; CIC. Off. II, 12, 43 (aus XEN. Mem. II, 6, 39 vgl. Cyrop. I, 6, 22); SENECA epist. 28, 2. 104, 7 (Reisen nützen den Thoren nichts). 71, 16 (Wahrheit und Tugend seien dasselbe); PLUT. ed. pu. c. 7, S. 4: über Kindererziehung (was ebd. c. 9, S. 6 steht ist nichts weiter, als eine ungenaue Erinnerung an PLATO Gorg. 470, D); Ders. cons. ad Apoll. c. 9, S. 106: wenn man alle Leiden gleich austheilen wollte, würde Jeder gerne seine eigenen behalten; Ders. conj. praec. c. 25, S. 140 (DIOG. II, 33): über die moralische Benützung des Spiegels; Ders. ser. num. vind. c. 5, S. 550: gegen den Zorn; DEMETR. Byz. b. DIOG. II, 21 (GELL. N. A. XIV, 6, 5. MUSON. b. STOB. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 13, 126): die Philosophie habe sich auf das zu beschränken ὅ,τι τοι ἐν μεγάροισι, κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται; (Andere legen dieses Wort Diogenes oder Aristipp bei s. u.); DIOG. II, 30: Tadel der euklidischen Sophistik; ebd. 31 (ohne Zweifel aus einer cynischen oder stoischen Schrift, worauf auch das Folgende hinweist; sokratisch ist diese Uebertreibung nicht): die Einsicht sei das einzige Gut, die Unwissenheit das einzige Uebel, Reichthum und edle Geburt haben mehr Uebles, als Gutes; ebd. 32: einige Sittensprüche; heirathen und nicht heirathen sei gleichsehr vom Uebel; GELL. XIX, 2, 7 (ATHEN. IV, 158, f): die Meisten leben um zu essen, er esse um zu leben; STOB. Ekl. I, 54: eine Definition der Gottheit; ebd. II, 356 (Floril. 49, 26): Selbstbeherrschung sei die beste Herrschaft; TELES b. STOB. Floril. 40, 8: ein Tadel gegen die Athener, die ihre besten Männer verbannen, die schlechtesten ehren. Eine grosse Menge angeblich sokratischer Aussprüche theilt STOBÄUS im Florilegium mit (m. s. die Register); die meisten

5. Rückblick: Xenophon und Plato, Sokrates und die Sophisten.

Sehen wir nun von hier aus auf die oben aufgeworfene Frage zurück: bei welchem von unsern Berichterstattern wir eine historisch treue Schilderung des Sokrates und seiner Philosophie finden, so müssen wir freilich zum Voraus bekennen, dass uns keiner derselben eine so vollständige Bürgschaft für die Urkundlichkeit seiner Darstellung giebt, wie sie uns eigene Schriften des Philosophen oder wörtliche Aufzeichnungen seiner Reden gewähren würden [1]. Aber doch liegt zunächst so viel am Tage, dass uns seine Persönlichkeit von Plato und Xenophon im Wesentlichen gleich geschildert wird, und wenn diese Schilderungen in einzelnen Zügen sich gegenseitig ergänzen, so widersprechen sie sich doch auf keinem Punkte, vielmehr lässt sich der Ueberschuss der einen über die andere in das von beiden anerkannte Gesammtbild mit Leichtigkeit einfügen. Aber auch die sokratische Philosophie wird von Plato und Aristoteles in der Hauptsache nicht anders dargestellt, als von Xenophon, sobald wir von Plato nur das unzweifelhaft Sokratische in Betracht ziehen, und andererseits bei dem xenophontischen Sokrates die philosophische Bedeutung seiner Sätze von ihrer allerdings oft unphilosophischen Form unterscheiden. Auch bei Xenophon spricht Sokrates die Ueberzeugung aus, dass das wahre Wissen das Höchste sei, und dass dieses Wissen nur in der Erkenntniss des Begriffs liege, auch bei ihm finden wir die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Methode, durch die er es hervorzubringen versucht hat, auch bei ihm führt er die Tugend auf's Wissen zurück, er stützt diesen Satz auf die gleichen Gründe, und leitet die gleichen Folgerungen daraus ab, wie bei Plato und Aristoteles. Die Grundzüge der sokratischen Philosophie hat mithin auch Xenophon aufbewahrt; wobei wir immerhin zugeben können, dass er den philosophischen Gehalt mancher Sätze nicht vollständig

derselben sind aber farblos, oder laufen sie in gesuchte epigrammatische Spitzen aus, welche für den Mangel des eigenthümlich Sokratischen keinen Ersatz geben, und alle zusammen werden schon durch ihre Menge höchst verdächtig. Wahrscheinlich sind sie einer Spruchsammlung entnommen, die ein Späterer unter dem Titel sokratischer Sprüche in Umlauf gesetzt hatte.

1) Vgl. S. 72 f.

erkannt, und sie desswegen weniger, als sie es verdienten, hervorgestellt hat, und dass er aus demselben Grunde dann und wann statt des philosophischen den populären Ausdruck setzt, statt des genaueren Satzes z. B., dass alle Tugend Wissen sei, den minder genauen: alle Tugend sei Weisheit. Treten andererseits die Mängel der sokratischen Philosophie, das Populäre und Prosaische ihrer äusseren Form, das Unsystematische in dem wissenschaftlichen Verfahren, die eudämonistische Begründung der Moral, bei Xenophon stärker hervor, als bei Plato und Aristoteles, so kann diess bei der Kürze, mit welcher der Eine von diesen über Sokrates redet, und bei der Freiheit, mit welcher der Andere das Sokratische nach Form und Inhalt fortbildet, nicht auffallen; wogegen umgekehrt auch hier die xenophontische Darstellung theils durch einzelne Zugeständnisse Plato's [1]), theils durch ihre innere Wahrheit und ihre Uebereinstimmung mit dem Bilde bestätigt wird, das wir uns von dem ersten Auftreten des neuen durch Sokrates entdeckten Princips machen müssen. Was wir daher den Tadlern Xenophon's zugestehen können, ist nur dieses, dass er allerdings die philosophische Bedeutung seines Lehrers weit nicht verstanden hat, und auch in seiner Darstellung zurücktreten lässt, und dass uns insofern Plato und Aristoteles zur Ergänzung seiner Berichte höchst willkommen sein müssen; dagegen können wir nicht zugeben, dass er uns über wesentliche Punkte positiv Falsches berichtet habe, und dass es nicht möglich sein sollte, auch aus seiner Darstellung die wahre Gestalt und Bedeutung der sokratischen Lehre herauszufinden.

Man glaubt nun freilich, diese Ansicht werde durch die anerkannte geschichtliche Stellung unseres Philosophen widerlegt. Hätte sich Sokrates, bemerkt Schleiermacher [2]), nur mit Reden von dem Gehalt und aus der Sphäre beschäftigt, über welche die xenophontischen Denkwürdigkeiten nicht hinausgehen, wenn auch mit schöneren und blendenderen, so begreife man nicht, wie er in so vielen Jahren nicht den Markt und die Werkstätten, die Spatziergänge und die Gymnasien entvölkerte durch die Furcht seiner Gegenwart, wie er einen Alcibiades und Kritias, einen Plato und Euklid so lange Zeit

1) S. o. S. 61. 104.

2) W.W. III, 2, 295 vgl. 287 ff.

befriedigen, wie er in den platonischen Gesprächen diese Rolle spielen, wie er überhaupt der Urheber und das Vorbild der attischen Philosophie werden konnte. Aber gerade von Plato besitzen wir ein wichtiges Zeugniss für die Treue der xenophontischen Darstellung. Was nennt denn sein Alcibiades da, wo er das Göttliche enthüllen will, welches unter der Silenengestalt der sokratischen Reden sich verbirgt? Worauf bezieht sich jene bewunderungswürdige Schilderung des Eindrucks, den Sokrates auf ihn gemacht hatte? [1] Was ist es, das ihm zufolge diese Verwirrung und Umkehrung des griechischen Bewusstseins bewirkt hat? Nichts anderes als eben die moralischen Betrachtungen, welche bei Xenophon den Inhalt der sokratischen Gespräche ausmachen. Nur diese Seite hebt Sokrates auch in der platonischen Vertheidigungsrede [2] hervor, wo er von seinem höheren Beruf und seinen Verdiensten um den Staat spricht: sein Geschäft ist, die Leute zur Tugend zu ermahnen; und wenn er den Reiz seiner Unterhaltungen zugleich auch in ihrem dialektischen Interesse sucht [3], so bezieht sich doch auch dieses nur auf das, wovon Xenophon gleichfalls viele Beispiele giebt, dass er die Leute

1) Symp. 215, E ff.: ὅταν γὰρ ἀκούω [Σωκράτους] πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου. ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας. Bei andern Rednern sei ihm diess nie begegnet, οὐδὲ τεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ' ἠγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου (ähnlich Euthydem bei Xen. Mem. IV, 2, 39), ἀλλ' ὑπὸ τουτουῒ τοῦ Μαρσύα πολλάκις δὴ οὕτω διετέθην, ὥστε μοι δόξαι μὴ βιοτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω ... ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω (vgl. Mem. IV, 2. III, 6.) πέπονθα δὲ πρὸς τοῦτον μόνον ἀνθρώπων, ὃ οὐκ ἄν τις οἴοιτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὁντινοῦν δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω αἰσχύνομαι τὰ ὡμολογημένα· καὶ πολλάκις μὲν ἡδέως ἂν ἴδοιμι αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις· εἰ δ' αὖ τοῦτο γένοιτο, εὖ οἶδα ὅτι πολὺ μεῖζον ἂν ἀχθοίμην, ὥστε οὐκ ἔχω, ὅ τι χρήσομαι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ. S. 221, D ff. καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς Σειληνοῖς τοῖς διοιγομένοις διοιγομένους δὲ ἰδὼν αὖ τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὑρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστ' ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας, καί ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῷ κἀγαθῷ ἔσεσθαι.

2) 29, B ff. 38, A. 41, E.

3) Apol. 23, C: πρὸς δὲ τούτοις οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν οἱ τῶν πλουσιωτάτων αὐτόματοι χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται εἶτα ἐπιχειροῦσιν ἄλλους ἐξετάζειν u. s. w. vgl. 33, B f. Ein Beispiel einer solchen Prüfung ist die Unterredung des Alcibiades mit Perikles Mem. I, 2, 40 ff.

ihrer Unwissenheit in Sachen ihres Berufs überführt. Dieser Erfolg der sokratischen Reden, wenn sie auch nur von der Art waren, wie Xenophon berichtet, darf uns nicht wundern. Die Untersuchungen des xenophontischen Sokrates mögen uns freilich oft trivial und langweilig erscheinen, und wenn wir nur auf das Resultat für den besondern Fall sehen, mögen sie es auch nicht selten sein; dass z. B. der Waffenschmid den Panzer dem Körper des Tragenden anpassen müsse (Mem. III, 10, 9 ff.), dass die Körperpflege vielfache Vortheile gewähre (ebd. III, 12, 4), dass man sich durch Wohlthaten und Aufmerksamkeit Freunde erwerbe (II, 10. 6, 9 ff.), diese und ähnliche Sätze, die Sokrates oft breit genug ausführt, enthalten allerdings weder für uns etwas Neues, noch können sie ein solches für die Zeitgenossen des Philosophen enthalten haben. Das Neue und Bedeutende solcher Ausführungen liegt aber auch nicht in ihrem Inhalt, sondern in ihrer Methode, darin, dass jetzt erst mittelst des Denkens ausgemacht werden sollte, was vorher nur ununtersuchte Voraussetzung und bewusstlose Fertigkeit gewesen war, und wenn Sokrates von diesem Princip nicht selten eine kleinliche und pedantische Anwendung gemacht hat, so mochte auch diese seinen Zeitgenossen nicht so abstossend erscheinen, als vielleicht uns, die wir die Kunst des selbstbewussten Denkens und die Befreiung von der Auktorität des blinden Herkommens nicht erst, wie jene, von ihm zu lernen brauchen [1]. Oder hatten nicht die Untersuchungen der Sophisten zu einem guten Theile noch weit weniger positiven Inhalt, und haben nicht auch sie trotz der leeren Spitzfindigkeiten, in denen sie sich so oft herumtreiben, eine elektrische Wirkung auf ihre Zeit hervorgebracht, einzig und allein desswegen, weil auch in dieser verkehrten Anwendung dem griechischen Geist eine ihm noch neue Macht und Methode der Reflexion zur Anschauung kam? Hätte daher Sokrates auch nur jene unbedeutenderen Gegenstände besprochen, mit denen sich manche seiner Unterhaltungen allein beschäftigen, so würde uns wenigstens seine unmittelbare Wirkung auf seine Zeit theilweise erklärlich sein. Aber diese Nebendinge nehmen ja auch in den xenophontischen Gesprächen nur eine untergeordnete Stelle ein; als die Hauptsache dagegen erscheinen auch hier die philosophischen Untersuchungen über die Nothwendigkeit des Wissens, über das

1) Vgl. hierüber auch Hegel, Gesch. d. Phil. II, 59.

Wesen der Sittlichkeit, über den Begriff der verschiedenen Tugenden, über die sittliche und wissenschaftliche Selbstprüfung, die praktischen Anleitungen zur Bildung der Begriffe, die dialektischen Erörterungen, durch welche die Mitunterredner genöthigt werden, sich über den Inhalt ihrer Vorstellungen und den Zweck ihres Thuns zu besinnen. Können wir uns wundern, wenn diese Untersuchungen jenen tiefen Eindruck auf die Zeitgenossen des Sokrates und jene Umkehr im Denken des griechischen Volks hervorbrachten, die sie nach dem Zeugniss der Geschichte hervorgebracht haben, und wenn auch aus dem scheinbar Gewöhnlichen und Unbedeutenden der sokratischen Reden, das die Berichterstatter einstimmig anerkennen, dem tiefer Blickenden die Ahnung einer neuentdeckten Welt entgegentrat? Plato und Aristoteles war es aufbehalten, diese neue Welt zu erobern, aber Sokrates war der Erste, der sie gefunden und den Weg zu ihr gezeigt hat; und mögen wir auch die Mängel seiner Leistungen und die Schranken seiner Individualität in vollem Maass anerkennen, so bleibt doch noch genug übrig, um in ihm den Urheber der Begriffsphilosophie, den Reformator der philosophischen Methode, den ersten Begründer einer wissenschaftlichen Sittenlehre zu verehren.

Auch das Verhältniss der sokratischen Philosophie zur Sophistik wird uns nur dann vollkommen klar werden, wenn wir neben dem Grossen und Bedeutenden zugleich das Einseitige und Ungenügende in ihrem Verfahren und ihren Ergebnissen beachten. Dieses Verhältniss ist bekanntlich in den letzten dreissig Jahren nach verschiedenen Richtungen hin untersucht worden. Während man früher allgemein darüber einverstanden war, in Sokrates nur jenen Gegner der Sophisten zu erblicken, als der er von Plato geschildert wird, hat zuerst Hegel der Ansicht Eingang verschafft, dass er vielmehr umgekehrt mit den Sophisten den Standpunkt der Subjektivität und der Reflexion theile [1]), und in noch anderem Sinne hat neuerdings Grote [2]) der herkömmlichen Vorstellung über den Gegensatz der sokratischen Philosophie gegen die Sophistik widersprochen. Ver-

1) S. o. S. 80 ff.

2) Hist. of Greece VIII, 479 ff. 606 u. ö. — Erörterungen, auf die ich hier um so lieber zurückkomme, da ich sie für meine Darstellung der Sophisten zu benützen versäumt habe.

stehe man nämlich unter einem Sophisten das, was man nach der geschichtlichen Bedeutung des Worts allein darunter verstehen könne, einen öffentlichen Lehrer, welcher die Jugend für's praktische Leben bilden wolle, so sei Sokrates selbst der wahre Typus eines Sophisten; wolle man dagegen den Charakter gewisser Personen und ihrer Lehre bezeichnen, so habe man kein Recht, hiefür den Namen der Sophistik zu gebrauchen, oder alle die verschiedenen Individuen, die als Sophisten auftraten, unter diesem Namen zusammenzufassen; die Sophisten seien keine Sekte oder Schule gewesen, sondern eine Berufsklasse, Leute von den verschiedensten Ansichten, der Mehrzahl nach aber höchst achtungswerthe und verdienstvolle Männer, an deren Lehren wir Anstoss zu nehmen durchaus keinen Grund haben. Wenn daher Hegel und seine Nachfolger die gewöhnliche Vorstellung vom Verhältniss des Sokrates zu den Sophisten desshalb bestritten hatten, weil Sokrates selbst nach Einer Seite hin mit den Sophisten übereinstimme, bestreitet sie Grote umgekehrt desshalb, weil die bedeutendsten von den sogenannten Sophisten mit Sokrates übereinstimmen. Unsere bisherige Untersuchung wird gezeigt haben, dass beide Auffassungen ihre Berechtigung haben, dass aber doch keine von beiden unbedingt richtig ist. Grote hat ganz Recht mit der Behauptung, dass »Sophist« zunächst überhaupt einen Weisen, und dann näher einen Mann bezeichne, der in praktischen Fertigkeiten Unterricht ertheilt [1]; aber diess wird uns nicht abhalten dürfen, dem Namen die engere Bedeutung zu geben, welche der spätere Sprachgebrauch festgestellt hat, um damit die Eigenthümlichkeit einer gewissen Menschenklasse zu bezeichnen. Diese Eigenthümlichkeit besteht aber gar nicht blos in dem formalen Charakter öffentlicher Tugendlehrer, welchen Grote ausschliesslich in's Auge gefasst hat, sondern es zieht sich durch den ganzen Kreis jener Männer, welche wir den Sophisten beigezählt haben, überhaupt ein gemeinsamer Typus hindurch, und selbst da, wo die einzelnen Züge von einander abweichen, lässt er sich wiedererkennen, wenn wir dieselben auf ihren geistigen Grund zurückführen. Die Skepsis eines Protagoras, Gorgias, Euthydemus, die Eristik, welche von den meisten, die Rhetorik, welche von allen Sophisten geübt wurde, mit ihrer äusserlichen Technik, ihrem epidiktischen Virtuosenthum und

1) S. unsern 1. Thl. S. 748 ff.

ihrer ausgesprochenen Gleichgültigkeit gegen die Zwecke, denen sie dienen sollte [1]), alle diese Züge liegen in derselben Richtung einer einseitigen Verstandesbildung, der es nicht um sachliche Wahrheit, sondern allein um persönliche Gewandtheit zu thun ist, und wenn die Sittenlehre der älteren Sophisten allerdings von der herrschenden Ansicht und Uebung nicht abwich, so haben wir uns doch schon früher überzeugt [2]), dass die bedenklichen Grundsätze ihrer Nachfolger nur eine natürliche Entwicklung des Keims sind, den jene durch ihre Skepsis, ihre Streitkunst und ihre Rhetorik ausgestreut hatten. So gerne wir daher zugeben, dass es eine ungeschichtliche Vorstellung ist, wenn man Sokrates und die Sophisten sich entgegensetzt, wie die wahre und die falsche Philosophie, das Gute und das Böse, und so bemerkenswerth es ist, dass sich Sokrates selbst bei Xenophon lange nicht in den schroffen Gegensatz zu den So-

1) M. s. hierüber was a. a. O. S. 786 über das Versprechen des Protagoras, die schwächere Sache zur stärkern zu machen, bemerkt wurde. Wenn Grote VIII, 499 ff. das Anstössige dieses Grundsatzes durch die Bemerkung zu beseitigen hofft, dass der gleiche Grundsatz auch einem Isokrates (nach seinem eigenen Zeugniss π. ἀντιδόσ. 15 u. ö.) und Andern, ja Sokrates selbst zum Vorwurf gemacht worden sei, so heisst das den Fragepunkt verrücken: Protagoras war er eben nicht blos fälschlich vorgeworfen, sondern er selbst hatte ihn aufgestellt, und ebendamit erklärt, dass er als Lehrer der Redekunst um die Zwecke, denen sie diene, sich nicht bekümmern, vielmehr ausdrücklich auch zur Erreichung schlechter Zwecke die Hand bieten wolle (m. s. dagegen, wie sich nicht allein Plato im Gorgias und Phädrus, sondern auch Aristoteles Rhet. I, 1 über die Aufgabe der Rhetorik ausspricht). Nun liegt es freilich am Tage, dass der Lehrer der Rhetorik für den Missbrauch derselben nicht einstehen kann; aber ein Anderes ist es, eine Kunst lehren, die des Missbrauchs fähig ist, ein Anderes, die Kunst des Missbrauchs lehren: ein Apotheker kann freilich leichter einen Giftmord und ein Schlosser leichter einen Einbruch begehen, als ein Anderer, aber doch würde man es jedem von Beiden mit Recht verübeln, wenn er ankündigte, dass seine Lehrlinge die Kunst zu vergiften oder in fremde Wohnungen einzudringen bei ihm lernen sollen. Beruft sich Grote endlich darauf, dass doch Niemand einen Advokaten darum tadle, wenn er seine Beredsamkeit dem Unrecht so gut, wie dem Recht, leihe, so kann ich diese Instanz nicht zugeben; der Advokat soll freilich auch für den Verbrecher geltend machen, was sich mit gutem Gewissen für ihn sagen lässt; aber wenn er von der Kunst, dem Unrecht zum Sieg zu verhelfen, Profession macht, wird ihn Jedermann einen Rechtsverdreher nennen.

2) Im 1. Theil S. 778 f.

phisten stellt, wie bei Plato [1], ja dass er ihnen sogar bei Plato nicht so feindlich gegenübertritt, wie es manche Neuere darstellen [2], so können wir doch beide Theile sich auch nicht so nahe rücken, wie diess Grote in seinem berühmten Werke gethan hat. Was die hegel'sche Zusammenstellung des Sokrates mit den Sophisten betrifft, so hat dieselbe ohne Zweifel stärkeren Widerspruch hervorgerufen, als sie verdiente. Denn wenn doch auch von den Urhebern dieser Ansicht nicht geläugnet wird, dass die sokratische Subjektivität eine wesentlich andere war, als die sophistische [3], wenn andererseits bei keiner Ansicht geläugnet werden kann, dass die Sophisten zuerst die Philosophie von der objektiven Forschung zur Ethik und Dialektik übergeführt, und das Denken auf den Boden der Subjektivität versetzt haben, so reducirt sich am Ende der ganze Streit auf die Frage: sollen wir sagen, Sokrates und die Sophisten haben sich in der gemeinsamen Subjektivität ihres Standpunkts geglichen, aber durch die nähere Bestimmung dieser Subjektivität unterschieden, oder: sie haben sich durch den Gehalt ihres Princips unterschieden, aber in seiner Subjektivität geglichen? Mit andern Worten: wenn sowohl die Verwandtschaft als der Unterschied beider Erscheinungen anerkannt werden muss, welches von diesen beiden Momenten haben wir als das wesentlichere und beherrschende anzusehen? Hier können wir uns nun aber allerdings, aus den früher entwickelten Gründen [4], doch nur dafür entscheiden, dass der Gegensatz der sokratischen Philosophie gegen die Sophistik ihre Verwandtschaft überwiege. Den Sophisten fehlt gerade das, worin die philosophische Grösse des Sokrates wurzelt: die Richtung auf ein objektiv wahres allgemeingültiges Wissen und die Methode, durch die es gewonnen wird; sie wissen wohl alles das, was bisher für Wahrheit gegolten hatte, in Frage zu stellen, aber sie wissen keinen neuen und sicherern Weg zur Wahrheit zu zeigen: mögen sie daher auch darin mit Sokrates übereinstimmen, dass es ihnen nicht um die Erforschung der Natur, sondern um die Bildung für's

1) M. vgl. ausser dem, was S. 52, 8 und im 1. Thl. S. 740, 2. 3 angeführt wurde, Xen. Mem. IV, 4.

2) Die Belege giebt der Protagoras und Gorgias, Theät. 151, B. 162, D. 164, D. 165, E ff. Rep. I, 354, A. VI, 498, C.

3) S. o. S. 82, 2.

4) S. o. S. 80 ff. und unsern 1sten Thl. S. 118. 792 ff.

menschliche Leben zu thun ist, so hat doch diese Bildung bei ihnen einen ganz anderen Charakter und eine andere Bedeutung, als bei Jenem. Das letzte Ziel ihres Unterrichts ist eine formelle Gewandtheit, deren Gebrauch folgerichtig dem Belieben des Einzelnen überlassen werden muss, nachdem auf eine objektive Wahrheit verzichtet ist; wogegen bei Sokrates umgekehrt gerade die Erkenntniss der Wahrheit der letzte Zweck ist, und in ihr erst die Norm für das Verhalten der Einzelnen gefunden wird. Die Sophistik musste sich daher in ihrem weiteren Verlauf nicht allein von der bisherigen Wissenschaft, sondern von aller wissenschaftlichen Forschung überhaupt lossagen, und hätte sie zur unbestrittenen Herrschaft kommen können, so wäre sie das Ende der griechischen Philosophie gewesen; nur Sokrates trug den fruchtbaren Keim zu einer gründlichen Umgestaltung der Wissenschaft in sich, nur er war durch sein philosophisches Princip zum Reformator der Philosophie befähigt [1]).

III. Das Schicksal des Sokrates.

Erst jetzt wird es uns nun auch möglich sein, ein richtiges Urtheil über die Vorgänge zu gewinnen, welche den Tod des Philosophen herbeiführten. Der geschichtliche Verlauf dieses Ereignisses ist bekannt. Nachdem Sokrates ein volles Menschenalter hindurch in Athen gewirkt hatte, und trotz vielfacher Anfechtung [2]) niemals vor Gericht gezogen worden war [3]), wurde im Jahr 399 v. Chr. [4]) eine Klage gegen ihn anhängig gemacht, welche ihn des Abfalls von der Staatsreligion, der Einführung neuer Gottheiten und des verderb-

1) Diess giebt im Grunde auch Hermann zu, wenn er sagt (Plat. I, 232): wir müssen „Sokrates Bedeutung in der Geschichte der Philosophie bei weitem mehr aus seinem persönlichen Gegensatze gegen die Sophistik, als aus seiner allgemeinen Verwandtschaft mit derselben ableiten“, die Sophistik habe „sich von der sokratischen Weisheit nur [freilich ein bedenkliches Nur] durch den Mangel des befruchteten Kernes unterschieden“; nur will sich dieses Zugeständniss damit nicht recht vertragen, dass nicht Sokrates, sondern die Sophisten, die zweite Hauptperiode der Philosophie eröffnen sollen.

2) M. vgl. ausser den Wolken des Aristophanes Xen. Mem. I, 2, 31 ff. IV, 4, 3. Plato Apol. 32, C ff. 22, E.

3) Plato Apol. 17, D.

4) Ueber die Zeitrechnung s. m. S. 39.

lichsten Einflusses auf die Jugend beschuldigte [1]). Hauptkläger [2]) war Meletus [3]), Mitkläger Anytus, einer von den Führern und Wiederherstellern der athenischen Demokratie [4]), und der uns nicht weiter bekannte Rhetor Lyko [5]). Die Freunde des Sokrates scheinen

1) Die Klagschrift lautete nach Favorin b. Diog. II, 40. Xen. Mem. Anf.: τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰςηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος.

2) S. vor. Anm. Plato Apol. 19, B f. 24, B ff. 28, A. Euthyphro 2, B. Dass hiegegen Max. Tyr. IX, 2 nichts beweist, zeigt Hermann de Socratis accusatoribus (Ind. schol. Gott. 1854/5) S. 13 f.

3) M. s. über diese Schreibung des Namens, statt der früher Μέλιτος üblich war, Hermann a. a. O. S. 4. Bei Demselben findet man auch das Uebrige, was die Person des Meletus betrifft. Aus der Vergleichung der verschiedenen Angaben (namentlich Plato's a. d. a. O.) wird mir mit ihm wahrscheinlich, dass der Ankläger des Sokrates weder der Politiker ist, mit dem ihn Forchhammer (die Athener und Sokrates 82), noch der Gegner des Andocides, mit dem ihn Andere identificirten, aber auch nicht der von Aristophanes (Frösche 1302) erwähnte Dichter, sondern irgend ein Jüngerer, vielleicht der Sohn des Dichters.

4) Das Nähere über ihn giebt Forchhammer 79 ff. Hermann 9 ff. nach Plato Meno 90, A. Schol. in Plat. Apol. 18, B. Lysias adv. Dard. 8 f. adv. Agorat. 78. Isokr. adv. Callim. 23. Plut. Herod. malign. 26, 6. S. 862. Coriol. c. 14. Aristoteles b. Harpokr. s. v. δεκάζων. Schol. in Aeschin. adv. Tim. §. 87. Diodor XIII, 64. Auch bei Xenophon Hellen. II, 3, 42. 44 wird er ebenso, wie bei Isokr. a. a. O., neben Thrasybul als ein Haupt der demokratischen Parthei genannt.

5) Die mancherlei Vermuthungen über ihn s. b. Hermann S. 12 f. Ausser den Obgenannten hätte nach Favorin b. Diog. II, 38 ein gewisser Polyeuktos bei der Anklage gegen Sokrates eine Rolle als Beistand des Klägers gespielt, wahrscheinlich ist aber hier statt Πολύευκτος „Ἄνυτος" und im Folgenden statt Ἄνυτος „Πολύευκτος" zu lesen, welches seinerseits ein blosser Schreibfehler für Πολυκράτης war (Hermann a. a. O. S. 14). Jedenfalls müsste aber die Angabe falsch sein. Die Rede des Anytus soll der bekannte Rhetor Polykrates (s. unsern 1sten Thl. 786, 2) verfasst haben (Diog. a. a. O. nach Hermippus. Themist. or. XXIII, 296, b. Quintil. II, 17, 4. Hypoth. in Isocr. Busir. Aesch. Socrat. epist. 14, S. 84. Or. Suidas Πολυκράτης weiss gar von zwei Reden, für Anytus u. Meletus), und dass er eine Anklage des Sokrates schrieb, steht auch nach Isokr. Bus. 4. Aelian V. H. XI, 10 ausser Zweifel; dass diese aber nicht für den Process benützt worden sein kann, zeigt schon Favorin a. a. O., aus dessen Angabe (trotz Hermann's Einsprache a. a. O. S. 15. Plat. 629) klar hervorgeht, dass sie überhaupt längere Zeit nach dem Tod des Philosophen verfasst ist.

Anfangs seine Verurtheilung nicht für möglich gehalten zu haben [1]; er selbst jedoch gab sich keiner Täuschung über die Gefahr hin, die ihm drohte [2]. Aber es widerstrebte seinem Gefühl, sich mit seiner Selbstvertheidigung zu beschäftigen [3]. Denn theils hielt er es für unrecht und unwürdig, anders, als durch die einfache Wahrheit, wirken zu wollen, theils war es ihm persönlich unmöglich, aus seiner Eigenthümlichkeit herauszutreten, und die ihm fremde Form einer künstlicheren Beredsamkeit sich anzueignen; den Erfolg aber glaubte er um so zuversichtlicher der Gottheit anheimstellen zu dürfen, je fester er überzeugt war, dass diese nur das Beste über ihn verhängen werde, und je eingehender er sich in dieser Ueberzeugung auch mit dem Gedanken vertraut machte, dass ihm der Tod vielleicht mehr Gewinn als Schaden bringe, dass ihm eine ungerechte Verurtheilung den Druck der Altersschwäche ersparen, und seinem unbescholtenen Namen keinen Eintrag thun werde [4]. Aus

1) Darauf weist der platonische Euthyphro, wenn wir nämlich dieses Gespräch mit Steinhart (Plato's Werke II, 191 f. 199 f.) u. A. für eine bald nach dem Anfang des Processes verfasste Flugschrift halten, in welcher Plato zeigen wollte, wie hoch der wegen Gottlosigkeit verklagte Sokrates an wahrer Frömmigkeit und an Einsicht in das Wesen der Frömmigkeit über einem Mann stehe, der sich durch seine Uebertreibungen zwar vielfachen Spott zugezogen, zugleich aber doch in den Geruch der Heiligkeit gebracht hatte; denn diese leichte und satyrische Behandlung der Sache war kaum möglich, nachdem sich der ganze Ernst der Lage herausgestellt hatte.

2) M. vgl. Xen. Mem. IV, 8, 6 ff. Plato Apol. 19, A. 24, A. 28, A f. 36, A.

3) Bei Xen. Mem. IV, 8, 5 sagt er: als er über seine Vertheidigungsrede habe nachdenken wollen, sei ihm das Dämonium entgegen gewesen, und nach Diog. II, 40 f. Cic. de orat. I, 54. Quintil. Instit. II, 15, 30. XI, 1, 11. Val. Max. VI, 4, 2. Stob. Floril. 7, 56 hätte er eine Rede, welche ihm Lysias anbot, abgelehnt. Dass er unvorbereitet sprach, sagt er aber auch bei Plato Apol. 17, B f.

4) So viel scheint sich mir über die Beweggründe des Sokrates aus Plato Apol. 17, B ff. 19, A. 29, A. 30, C f. 34, C ff. Xen. Mem. IV, 8, 4—10 zu ergeben. Dagegen trauen ihm Cousin und Grote wohl mehr Berechnung zu, als sich mit den geschichtlichen Zeugnissen und mit dem ganzen Charakter des Philosophen verträgt. Jener (Oeuvres de Platon I, 58) glaubt nämlich, Sokrates sei sich bewusst gewesen, dass er in dem Kampf mit seiner Zeit untergehen müsse, aber er übersieht dabei, dass die Erklärung der platonischen Apologie 29, B ff. nur eine bedingte, und die Aeusserung derselben Schrift 37, C ff. später ist, als das Schuldig der Richter. Aber auch Grote

dieser Gesinnung ist auch seine gerichtliche Vertheidigungsrede hervorgegangen [1]. Er spricht nicht wie ein Angeklagter, der sein

geht meines Erachtens zu weit, wenn er in seiner sonst vortrefflichen Darstellung des Processes die Ansicht aufstellt (Hist. of Greece VIII. 654 ff.), Sokrates selbst habe seine Freisprechung kaum gewünscht, und seine Rede weniger an die Richter, als an die Nachwelt gerichtet. Die geschichtlichen Zeugnisse rechtfertigen nur die Annahme, dass er in grossartiger Hingebung an seine Sache gegen den Erfolg seiner Worte gleichgültig war, und den ihm wahrscheinlichen ungünstigen Ausgang sich zum Voraus zurechtzulegen suchte; dass er dagegen seine Verurtheilung gewünscht hätte, geht nicht daraus hervor, und lässt sich schon desshalb nicht annehmen, weil er nichts wünschen konnte, was er für ungerecht hielt, und weil er sich auch hier bescheiden musste, nicht zu wissen, was für ihn das Beste sei (vgl. Plato Apol. 19, A. 29, A f. 30, D ff. 35, D.). Wenn Grote dann noch weiter beifügt (S. 668 f.), Sokrates habe seine Vertheidigungslinie wohlüberlegt und mit voller Voraussicht des Erfolgs gewählt, er sei bei seinem Verhalten vor Gericht von der Absicht geleitet, die Erhabenheit seiner Person und seines Berufs in der nachdrücklichsten Weise zu verkünden, auf dem Höhepunkt seiner Grösse aus dem Leben zu scheiden, und zugleich der Jugend die eindringlichste Lehre zu geben, die er ihr geben konnte — wenn Grote bei dem Philosophen solche Berechnungen voraussetzt, so widerspricht diess nicht allein der Angabe, dass er sich auf jene Rede nicht vorbereitet hatte, sondern wie mir scheint auch dem Bilde, das wir uns von Sokrates machen müssen. So wie sich dieses uns darstellt, erscheint sein Verhalten nicht als das Werk der Berechnung, sondern als eine Sache der unmittelbaren Ueberzeugung, eine Folge von jener Gediegenheit des Charakters, die ihm verbot, auch nur einen Schritt weiter zu gehen, als seine Grundsätze. Seine Grundsätze aber sagten ihm, auf den Erfolg dürfe er keine Rücksicht nehmen, da er nicht wissen könne, welcher Erfolg heilsam sei; seine Sache sei es nur, die Wahrheit zu sagen, und alle Bestechung der Richter durch Redekunst zu verschmähen. Wir mögen diess immerhin einseitig finden, aber dem Standpunkt und Charakter des Sokrates hätte keine andere Handlungsweise in gleicher Weise entsprochen, und eben das ist seine Grösse, dass er dieses ihm Angemessene im Angesicht der äussersten Gefahr ohne das mindeste Bedenken mit klassischer Ruhe gewählt hat.

1) Wir besitzen bekanntlich zwei Berichte über die Reden des Sokrates vor Gericht, einen kürzeren in der xenophontischen und einen ausführlicheren in der platonischen Apologie. Die xenophontische Apologie ist nun sicher unächt, und ebendamit verliert auch das angebliche Zeugniss des Hermogenes, welchem der Verfasser (in Nachahmung der Memorabilien IV, 8, 4) seine Nachrichten zu verdanken behauptet, alles Gewicht. Was dagegen die platonische betrifft, so scheint mir die herrschende Annahme wohlbegründet, dass dieselbe nicht eine freie Schöpfung des Verfassers, sondern eine ihrem wesentlichen Inhalt nach treue Darstellung dessen sei, was Sokrates wirklich

Leben zu retten hat, sondern wie ein unbetheiligter Dritter, der durch eine schlichte Darlegung der Wahrheit irrige Vorstellungen

gesprochen hat, und Georgii's Versuch, das Gegentheil darzuthun (in der Einleitung zu seiner Uebersetzung der Apologie; vgl. Steinhart Pl. WW. II, 235 f.), scheint mir nicht stichhaltig. Georgii vermisst bei dem Sokrates der platonischen Apologie jene μεγαληγορία, welche die xenophontische an ihm rühmt — ein Urtheil, mit dem wohl nicht Viele übereinstimmen werden, und mit dem auch der Verfasser der xenophontischen Schrift selbst (vgl. §. 1) nicht übereinstimmt. Er findet das Sophisma, durch welches die Beschuldigung des Atheismus umgangen werde, im Munde des Sokrates unwahrscheinlich, dem wir es aber doch gerade ebensogut zutrauen können, als seinem Schüler. Er bezweifelt, dass Jener diese gemässigte Ruhe behauptet haben werde, während doch Alles, was wir von Sokrates wissen, gerade seinen unerschütterlichen Gleichmuth als einen Grundzug seines Charakters erscheinen lässt. Er sieht in der Charakteristik des Philosophen eine diplomatische Berechnung, die ich meinestheils nicht darin zu entdecken vermag. Er hält es für unglaublich, dass Sokrates mit dieser gesuchten Ausholung von den Wolken des Aristophanes begonnen habe, die sich aber doch wirklich mit gar nichts Anderem beschäftigt, als mit der Widerlegung von Vorurtheilen, welche ganz unbestreitbar, auch nach xenophontischen Zeugnissen (Mem. I, 1, 11. Oec. 11, 3. Symp. 6, 6 f.), bis über den Tod des Philosophen hinaus fortgedauert, und vielleicht das Meiste zu seiner Verurtheilung beigetragen haben. Er vermisst (mit Steinhart a. a. O.) bei Plato Mehreres, was Sokrates zu seiner Vertheidigung zu sagen gehabt hätte, und nach der xenophontischen Apologie auch wirklich gesagt habe; allein auf die letztere ist durchaus nicht zu bauen, und Sokrates selbst kann in seiner unvorbereiteten Rede Manches übergangen haben, was zu seiner Vertheidigung dienlich gewesen wäre. Er kann sich nicht überzeugen, dass Sokrates den Meletus so sophistisch, wie bei Plato, katechisirt haben sollte; aber diese Erörterung stimmt mit dem allgemeinen Charakter der sokratischen Reden vollkommen überein, und das „Sophisma", vermöge dessen Sokrates beweist, dass er die Jünglinge nicht absichtlich verderbe, ist seine eigenste Lehre (s. o. S. 98.). Er weiss es sich nur aus Plato's religiösem Standpunkt zu erklären, dass sein Sokrates auf den Vorwurf des Atheismus mit Sophismen antworte, statt sich einfach auf die Thatsache seiner Verehrung der Volksgötter zu berufen; aber Plato hatte gar keinen Anlass, die letztere zu übergehen, wenn Sokrates wirklich davon gesprochen hätte; er lässt ja Sokrates gleichfalls den Volksgöttern seine Verehrung bezeugen (s. o. S. 58, 7), deren Dienst auch er selbst (s. u.) aufrecht erhalten wissen will. Aehnlich verhält es sich auch mit den anderweitigen Gründen Georgii's. Mir scheint gerade die Abweichung der Apologie von Plato's sonstiger Weise zu zeigen, dass sie nicht mit voller künstlerischer Freiheit von ihm entworfen ist, und wenn Georgii dieselbe in Eine Zeit mit dem Phädo verweist, so ist mir diess bei der grossen Verschiedenheit beider Werke, in Beziehung auf ihren philosophischen Inhalt und ihre künstlerische

berichtigen, wie ein Vaterlandsfreund, der vor Unrecht und Uebereilung warnen will; er sucht den Ankläger seiner Unwissenheit zu überführen, die Anklage dialektisch zu widerlegen; aber zugleich erklärt er, dass er seiner Würde und seiner Grundsätze nicht so weit vergessen werde, um die Richter durch Bitten zu bestechen, dass er vor ihrem Spruch, wie er auch ausfallen möge, sich nicht fürchte, dass er im Dienst der Gottheit stehe, und entschlossen sei, seinen Posten auf jede Gefahr hin zu behaupten, dass ihn kein Verbot abhalten solle, seinem höheren Beruf treu zu bleiben, und dem Gott mehr zu gehorchen, als den Athenern. Diese Rede hatte den Erfolg, welcher sich erwarten liess. Die Mehrzahl der Richter wäre unverkennbar geneigt gewesen, ihn freizusprechen; aber die stolze Haltung des Beklagten konnte die Mitglieder eines Volksgerichts, welche selbst von den angesehensten Staatsmännern ein ganz anderes Auftreten gewohnt waren [1], nur vor den Kopf stossen: manche von denen, welche sonst für ihn gewesen wären, wurden gegen ihn gestimmt, und mit einer unbedeutenden Mehrheit [2] wurde

Form, ganz undenkbar. Die Rede des Sokrates wörtlich wiederzugeben, lag allerdings gewiss nicht in Plato's Absicht, und wir können es uns insofern gefallen lassen, wenn Steinhart sein Verfahren mit dem des Thucydides in seinen Reden vergleicht; jedoch mit dem Vorbehalt, dass auch das von ihm gelte, was Thuc. I, 22 von sich sagt, er habe sich bei seiner Darstellung so viel wie möglich an den Sinn und Inhalt dessen gehalten, was wirklich gesprochen wurde.

1) Man erinnere sich nur z. B. an Perikles bei der Klage gegen Aspasia und an die eigene Schilderung der platonischen Apologie 34, C ff. Ueberhaupt ist bekannt, wie sehr das Richten in Athen unter der demokratischen Verfassung zur Volksleidenschaft geworden war (m. vgl. Aristophanes in den Wespen. Wolken 207 u. A.) und wie eifersüchtig das Volk auf diesen Akt der Souveränetät war.

2) Nach Plato Apol. 36, A wäre er freigesprochen worden, wenn *drei*, oder nach anderer Lesart *dreissig*, von den Richtern anders gestimmt hätten. Damit ist freilich die Angabe bei Diog. II, 41 unvereinbar: κατεδικάσθη διακοσίαις ὀγδοήκοντα μιᾷ πλείοσι ψήφοις τῶν ἀπολυουσῶν. Indessen lässt sich kaum bezweifeln, dass hier entweder der Text verdorben, oder eine richtigere Aussage von Diogenes gröblich entstellt ist. Wie es sich aber eigentlich verhält, lässt sich schwer sagen. Gewöhnlich glaubt man, 281 sei die Gesammtzahl der verurtheilenden Stimmen. Allein da die Heliäa immer aus vollen Hunderten, höchstens vielleicht mit Hinzufügung Einer entscheidenden Stimme, zusammengesetzt war (400, 500, 600 oder auch 401, 501, 601), erhielte man unter dieser Voraussetzung kein Stimmenverhältniss, das mit

das Schuldig ausgesprochen [1]). Nach attischem Rechtsverfahren war nun zunächst über das Strafmaass zu verhandeln; Sokrates erklärte mit ungebrochenem Muthe: wenn er beantragen solle, was er verdient habe, könne er nur auf öffentliche Speisung im Prytaneum antragen; er wiederholte die Versicherung, dass es ihm unmöglich sei, seiner bisherigen Thätigkeit zu entsagen; schliesslich aber wollte er sich, auf Zureden seiner Freunde, zu einer Geldstrafe von 30 Minen verstehen, weil er diess thun könne, ohne sich damit schuldig zu bekennen [2]). Es ist begreiflich, wenn die Mehrzahl der Richter in dieser Sprache des Verurtheilten nur unverbesserliche Hartnäckigkeit und Verhöhnung des richterlichen Ansehens zu sehen wusste, und so erfolgte das von dem Kläger beantragte Todesurtheil [3]). Sokrates nahm es mit dem Gleichmuth auf, der seinem bisherigen Verhalten

Plato's Angabe, nach der einen oder der andern Lesart, sich vertrüge. Man müsste also mit Böckh (b. Süvern über Aristoph. Wolken 87 f.) annehmen, ein Theil der Richter habe sich der Abstimmung enthalten, was allerdings möglich gewesen zu sein scheint. Dann konnten bei 600 Heliasten 281 gegen, 275 oder 276 (beziehungsweise 221 oder 222) für ihn gestimmt haben. Möglich aber auch (wie Böckh a. a. O. gleichfalls vorschlägt), dass bei Diogenes oder seinem Gewährsmann statt 281 ursprünglich 251 stand. In diesem Fall hätten wir 251 gegen, 245 oder 246 für den Angeklagten, also fast 500 Stimmen, einige wenige konnten aber immer, wenn das Collegium auch ursprünglich vollzählig war, während der Verhandlung selbst sich verlieren; oder könnte man auch hier Enthaltung annehmen. Sollte endlich bei Plato die Lesart τριάκοντα richtig sein, welche mehrere der besten Handschriften für sich hat, so könnte man bei Diogenes oder seiner Quelle einen Text vermuthen, der ungefähr lautete: κατεδικάσθη διακοσίοις ὀγδοήκοντα ψήφοις, ξ' πλείοσι τῶν ἀπολυουσῶν. Dann hätten wir 280 gegen 220, zusammen 500 Stimmen, und wenn sich 30 mehr für den Angeklagten erklärten, war er durch Stimmengleichheit freigesprochen.

1) Dieser Hergang wird nicht nur an sich selbst wahrscheinlich, wenn man den Charakter der sokratischen Rede und die Natur der Verhältnisse in's Auge fasst, sondern Xenophon (Mem. IV, 4, 4) sagt auch ausdrücklich, er wäre sicher freigesprochen worden, wenn er sich zu den herkömmlichen Huldigungen gegen die Richter irgendwie herbeigelassen hätte, und ähnlich Plato Apol. 38, D.

2) Das Obige nach der platonischen Apologie, gegen welche die ungenauere Angabe der sogen. xenophontischen (§. 23), dass er jede Abschätzung abgelehnt habe, und Diog. II, 41 f. nicht in Betracht kommt.

3) Nach Diog. II, 42 mit achtzig Stimmen mehr, als die Schuldigsprechung.

entsprach: er blieb dabei, in seinem Benehmen nichts zu bereuen, und sprach gegen seine Richter wiederholt die Ueberzeugung aus, dass sein Tod kein Unglück für ihn sein werde [1]). Da sich die Vollstreckung des Urtheils wegen der delischen Theorie verzögerte [2]), blieb er noch dreissig Tage im Gefängniss, in dem gewohnten Verkehr mit seinen Freunden, und er bewahrte diese ganze Zeit über die ungetrübte Heiterkeit seines Gemüths [3]). Die Flucht aus dem Gefängniss, zu der seine Freunde die Vorbereitungen getroffen hatten, verschmähte er als ungerecht und seiner unwürdig [4]); seinen Todestag brachte er in ruhigem philosophischem Gespräch hin, und trank am Abend desselben den Schierlingsbecher mit einer so unerschütterlichen Geistesstärke und einer so unbedingten Gottergebenheit, dass selbst bei seinen Nächsten das Gefühl der Erhebung und der Bewunderung den Schmerz noch zurückdrängte [5]). Auch bei dem athenischen Volke soll bald nach seinem Tode die Unzufriedenheit mit dem lästigen Sittenprediger einer tiefen Reue gewichen sein, und in Folge dessen soll seine Ankläger schwere Strafe getroffen haben [6]); indessen sind diese Angaben

1) Plato Apol. 38, C ff.

2) Mem. IV, 8, 2. Plato Phädo 58, A s. o. S. 39.

3) Mem. a. a. O. Phädo 59, D.

4) S. o. S. 58. Nach Plato war es Krito, der Sokrates zur Flucht zu bewegen suchte; der Epikurer Idomeneus, welcher statt dessen (b. Diog. II, 60. III, 36) Aeschines nennt, ist ein allzu unzuverlässiger Zeuge.

5) M. s. den Phädo, dessen Bericht im Persönlichen wesentlich treu zu sein scheint, namentlich S. 58, E f. 116, A ff. Xen. Mem. IV, 8, 2 f. Die Geschichtlichkeit der weiteren Angaben bei Xen. Apol. 28 f. Diog. II, 35. Aelian V. H. I, 16 mag dahingestellt sein; von den ungeschichtlichen Uebertreibungen des Teles b. Stob. Floril. 5, 67 nicht zu reden.

6) Diodor XIV, 37, Schl.: das Volk habe die Hinrichtung des Sokrates bereut, den Anklägern gezürnt, und sie zuletzt ohne Urtheilsspruch getödtet; ähnlich lässt Suidas Μέλητος den Meletus gesteinigt werden. Plut. de invid. c, 6, S. 538, A: die verläumderischen Ankläger des Sokrates seien ihren Mitbürgern so verhasst geworden, dass sie ihnen kein Feuer angezündet, keine Frage beantwortet, nicht im gleichen Wasser mit ihnen gebadet haben, und so seien diese am Ende dazu gebracht worden, sich zu erhängen. Diog. II, 43 (vgl. VI, 9): die Athener wurden sofort von Reue ergriffen, verurtheilten Meletus zum Tode, verbannten die übrigen Ankläger und errichteten Sokrates ein ehernes Standbild von Lysippus; dem Anytus verboten die Herakleoten ihre Stadt. Themist. or. XX, 239, c: die Athener bereuten bald ihre That, Meletus wurde bestraft, Anytus floh, und wurde im pontischen Heraklea, wo

sehr unsicher, und Alles zusammengenommen, unwahrscheinlich [1]).

So vollständig wir aber hiernach über die Vorgänge unterrichtet sind, welche den Tod des Sokrates herbeiführten, so weit gehen doch immer noch die Ansichten über die Gründe und die Berechtigung seiner Verurtheilung auseinander. In früherer Zeit wusste man dieselbe natürlich nur aus den zufälligen Triebfedern der Leidenschaft abzuleiten. War Sokrates dieses farblose Tugendideal, zu dem man ihn ohne ein tieferes Verständniss seiner geschichtlichen Stellung gemacht hatte, so blieb es freilich unbegreif-

noch sein Grab zu sehen ist, gesteinigt. Augustin Civ. D. VIII, 3: einer der Ankläger sei vom Volk getödtet worden, der andere auf Zeitlebens in die Verbannung gegangen.

1) Diese schon von Forchhammer (a. a. O. 66 ff.) und Grote (VIII, 683 f.) ausgesprochene Behauptung scheint mir trotz Hermann's Gegenbemerkungen (a. a. O. 8. 11 f.) richtig. Denn so möglich es auch an sich wäre, dass politische oder persönliche Gegner des Anytus und seiner Mitkläger Auftreten gegen Sokrates zu einer Klage benützt und ihre Verurtheilung durchgesetzt hätten, so sind doch 1) die Zeugen durchaus nicht so alt und so zuverlässig, dass wir ihnen unbedingt vertrauen könnten. Diese Zeugen widersprechen sich aber überdiess 2) fast in allen Einzelheiten, von dem Anachronismus des Diogenes in Betreff des Lysippus nicht zu reden. Die Hauptsache endlich ist 3), dass weder Plato, noch Xenophon noch der Verfasser der xenophontischen Apologie des ihnen, wie man meinen sollte, so erwünschten Vorfalls erwähnen, so viele Veranlassung auch sie alle dazu hatten, dass vielmehr Xenophon noch fünf Jahre nach dem Tod seines Lehrers ihn gegen die Beschuldigungen seiner Ankläger zu vertheidigen allen Grund findet, und dass sich noch Aeschines (s. u.) auf das Urtheil gegen Sokrates beruft, ohne die naheliegende Einwendung zu fürchten, dieses Urtheil sei durch die Bestrafung der Kläger zurückgenommen. Dass sich Isokrates π. ἀντιδόσ. 19 gerade auf diesen, und nicht auf andere Fälle (wie der der arginusischen Sieger) beziehe, ist durchaus unerweislich; die Stelle braucht nicht einmal einen bestimmten einzelnen Fall im Auge zu haben. Behauptet endlich eine anonyme Inhaltsangabe zu Isokrates Busiris, die Athener haben aus Schaam über die Hinrichtung des Philosophen verboten, des Sokrates öffentlich zu erwähnen, und desshalb habe (wie auch Diog. II, 44 will) Euripides (welcher 7 Jahre vor Sokrates starb!) in seinem Palamedes durch jene Verse, bei denen alle Zuhörer in Thränen ausgebrochen sein sollen, versteckt auf ihn angespielt, so ist mit einer so apokryphischen Nachricht nichts anzufangen, und es ist verlorene Mühe, der Fabel durch die Vermuthung aufzuhelfen, dieser Auftritt sei bei einer späteren Aufführung des Palamedes bald nach Sokrates Tod vorgekommen.

lich, dass sich irgend welche berechtigte Interessen so sehr durch ihn verletzt gefunden hätten, um ihm in gutem Glauben entgegenzutreten; wenn er daher doch angeklagt und verurtheilt worden ist, so konnte diess nur in den schlechtesten Motiven des persönlichen Hasses seinen Grund haben. Wer aber hätte zu diesem Hasse mehr Anlass gehabt, als die Sophisten, deren Treiben sich Sokrates so kräftig in den Weg gestellt hatte, und von denen man ohnedem voraussetzte, dass sie jeder Schlechtigkeit fähig seien? Auf ihren Antrieb sollten demnach Anytus und Meletus zuerst den Aristophanes zur Verfertigung seiner Wolken vermocht haben, und nachher mit der gerichtlichen Klage gegen ihn aufgetreten sein. So unsere älteren Gelehrten ganz allgemein [1]. Die gänzliche Falschheit dieser Darstellung hat indessen schon Fréret nachgewiesen [2]. Er hat gezeigt, dass Meletus noch ein Kind war, als die Wolken aufgeführt wurden, dass aber auch Anytus noch längere Zeit nachher mit Sokrates in gutem Vernehmen stand, dass weder Anytus mit den Sophisten, als deren erbitterten Feind und Verächter ihn Plato [3] darstellt, noch Meletus mit dem Komiker [4] gemeinschaftliche Sache gemacht haben könne, dass kein glaubwürdiger Schriftsteller von dem Antheil der Sophisten an der Anklage gegen Sokrates etwas weiss [5], dass endlich die Sophisten, welche in Athen wenig oder keinen politischen Einfluss hatten [6], die Verurtheilung des Sokrates schwerlich hätten durchsetzen, am Allerwenigsten aber gerade solche Anschuldigungen gegen ihn erheben können, welche unmittelbar sie selbst trafen [7]. Diese Beweisführung Frérets hat nun

1) Statt aller Andern möge auf Brucker I, 549 ff. verwiesen werden.

2) In der vortrefflichen Abhandlung: Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate, in den Mém. de l'Académie des Inscript. T. 47, b, 209 ff.

3) Meno 92, A ff.

4) Weil sich nämlich Aristophanes öfters über den Dichter Meletus lustig macht; indessen war diess, wie bemerkt, ohne Zweifel ein Anderer und Aelterer, als der Ankläger des Sokrates; s. Hermann de Socr. accus. 5 f.

5) Auch Aelian V. H. II, 13, der Hauptgewährsmann der früheren Annahme, weiss nichts davon, dass die Sophisten Anytus aufgestiftet haben.

6) Die politische Rolle eines Damon, der nach griechischem Sprachgebrauch freilich auch ein Sophist genannt werden konnte, beweist natürlich nichts hiegegen.

7) Noch vor Sokrates war ja Protagoras als Atheist verfolgt worden,

auch, nachdem sie lange unbeachtet geblieben war [1]), in unserer Zeit allgemeinen Beifall gefunden [2]); im Uebrigen sind aber die Stimmen fortwährend sehr getheilt, und man streitet sich immer noch, ob die Verurtheilung des Philosophen mehr nur ein Werk der Privatrache war, oder ob ihr allgemeinere Motive zu Grunde lagen; ob diese mehr politischer, oder sittlicher und religiöser Art waren; ob endlich jene Entscheidung, der herrschenden Vorstellung gemäss, als ein schreiendes Unrecht zu betrachten ist, oder ob ihr eine relative Berechtigung zukommt; ja von Einer Seite [3]) ist man sogar so weit gegangen, sie mit dem alten Cato [4]) für das gesetzlichste Urtheil, das je gefällt wurde, zu erklären.

Von diesen Ansichten steht nun diejenige der älteren am Nächsten, welche die Hinrichtung des Sokrates aus persönlicher Feindschaft herleitet, nur dass die unhaltbare Vorstellung von einer Betheiligung der Sophisten bei derselben aufgegeben wird [5]). Diese

und Aristophanes geisselt in jenem die Sophistik, deren Vertreter er überhaupt nicht schont.

1) Fréret las seine Abhandlung schon im Jahr 1736, aber erst 1809 wurde sie nebst einigen andern Arbeiten desselben Verfassers gedruckt. S. Mém. de l'Acad. T. 47, b, 1 ff. So kam es, dass sie den deutschen Gelehrten aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts noch unbekannt blieb. Diese folgen daher meist der älteren Meinung; so Meiners Gesch. d. Wissensch. II, 476 ff. Tiedemann Geist d. spek. Phil. II, 21 ff. Andere jedoch, wie Buhle Gesch. d. Phil. I, 372 f. Tennemann Gesch. d. Phil. II, 40, halten sich nur an das Allgemeine, dass sich Sokrates durch seine Bemühungen um Sittlichkeit viele Feinde zugezogen habe, ohne der Sophisten ausdrücklich zu erwähnen.

2) Ausnahmen, wie Heinsius (Sokrates nach dem Grade seiner Schuld S. 26 ff.), werden billig nicht gezählt.

3) Forchhammer: die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär.

4) Plut. Cato c. 23.

5) Diese Annahme findet sich z. B. bei Fries Gesch. d. Phil. I, 249 f., wenn dieser nur „Hass und Neid eines grossen Theils im Volke" als die Motive des Processes gegen Sokrates nennt. Auch Sigwart Gesch. d. Phil. I, 89 f. stellt dieses Motiv voran, und wenn Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 26 ff. zweierlei Gegner des Sokrates unterscheidet, solche, welche seine Philosophie mit der alten Zucht und Sitte für unverträglich hielten, und solche, welche seinen sittlichen Ernst nicht ertragen konnten, so lässt er doch die Anklage zunächst von den Letzteren ausgehen. Derselben Ansicht schliesst sich Grote VIII, 637 ff. an: er zeigt, wie unpopulär seine Menschenprüfung den Philosophen machen musste; er bemerkt, es sei nur in Athen möglich gewesen,

Auffassung kann auch Manches für sich anführen. Bei Plato [1]) sagt Sokrates ausdrücklich, nicht Anytus oder Meletus werde er erliegen, sondern der Ungunst, welche er sich durch seine Menschenprüfung zuzog. Auch Anytus aber war, wie erzählt wird, durch persönliche Gründe gegen ihn gereizt: Plato [2]) deutet an, er habe sich durch seine Urtheile über die athenischen Staatsmänner beleidigt gefunden, und nach der xenophontischen Apologie [3]) hatte er es Sokrates übelgenommen, dass dieser ihn aufforderte, seinem fähigen Sohn eine höhere Bildung, als die des blossen Lederhändlers, zu geben, und dadurch, wie es scheint, zu der Unzufriedenheit des jungen Menschen mit seinem Berufe beitrug [4]). So soll denn Anytus zuerst den Aristophanes zu seiner Komödie veranlasst haben, und nachher selbst in Gemeinschaft mit Meletus mit einer gerichtlichen Klage aufgetreten sein [5]). Und dass ähnliche Beweggründe bei dem Angriff auf Sokrates mit im Spiel waren, und zum Gelingen dieses Angriffs nicht wenig beitrugen, ist zum Voraus wahrscheinlich [6]). Die Menschen ihrer Unwissenheit zu überführen, ist der undankbarste Beruf, den man sich wählen kann: wer dieses Geschäft ein Menschenalter hindurch so rücksichtslos betreibt, wie

diesen Beruf überhaupt so lange fortzusetzen, und man habe sich nicht darüber zu verwundern, dass Sokrates verklagt und verurtheilt wurde, sondern nur darüber, dass diess nicht früher geschah; nachdem man ihn aber einmal so lange geduldet hatte, müssen allerdings besondere Veranlassungen zu der Klage vorausgesetzt werden, welche Grote theils in seiner Verbindung mit Kritias und Alcibiades, theils in dem Hass des Anytus zu suchen geneigt ist.

1) Apol. 28, A vgl. 22, E. 23, C f.

2) Meno 94, E f., mit Beziehung darauf Diog. II, 38 von Anytus: οὗτος γὰρ οὐ φέρων τὸν ὑπὸ Σωκράτους χλευασμὸν u. s. w.

3) 29 f., wozu Hegel Gesch. d. Phil. II, 92 f. Grote Hist. of Greece VIII, 641 ff. zu vergleichen sind.

4) Noch mehr wissen Spätere: nach Plut. Alc. c. 4. Amator. 17, 27. S. 762, D und Satyrus b. Athenäus XII, 534, e war Anytus Liebhaber des Alcibiades, wurde aber von diesem verschmäht, während er dem Sokrates jede Art von Aufmerksamkeit erwies, und ohne Zweifel sollte sein Hass gegen Sokrates hiemit zusammenhängen. Dieser unwahrscheinlichen Geschichte hätte Luzac (de Socr. cive S. 133 f.) nicht glauben sollen, um so weniger, da Plato und Xenophon einen solchen Anlass der Klage gewiss nicht verschwiegen hätten.

5) Diog. a. a O. Aelian V. H. II, 13.

6) Vgl. Grote a. a. O. 638 ff.

Sokrates, der muss sich nothwendig viele Feinde, und wenn er gerade Männer von hervorragender Stellung und Begabung zur Zielscheibe nimmt, viele gefährliche Feinde zuziehen. Aber der einzige Grund seiner Verurtheilung kann diese persönliche Feindschaft nicht gewesen sein. Die platonischen Aussagen sind für uns nicht bindend; denn je fester Sokrates selbst und seine Schüler von der Gerechtigkeit seiner Sache überzeugt waren, um so weniger lässt sich erwarten, dass sie sich die Anklage gegen ihn aus sachlichen Gründen zu erklären wussten: hatte er doch nur das Beste gewollt und erstrebt, wie hätte ihm Jemand anders, als aus beleidigter Selbstsucht, in den Weg treten sollen? Die Erzählung der xenophontischen Apologie würde doch höchstens nur den Zorn des Anytus, aber nicht das weitverbreitete Vorurtheil gegen Sokrates erklären. Indessen fragt es sich, ob sie wahr ist, und ob Anytus — selbst ihre Wahrheit vorausgesetzt — nur wegen dieser persönlichen Verletzung als Kläger auftrat [1]. Wenn sich endlich Sokrates ohne Zweifel manche einflussreiche Leute zu Feinden gemacht hatte, so ist es doch sehr auffallend, dass dieser persönliche Hass gerade nach der Wiederherstellung eines geordneten Zustands seinen Zweck erreicht haben soll, während er in den unruhigsten und verdorbensten Zeiten des athenischen Staats keine ernsthafte Verfolgung gegen den Philosophen hervorgerufen, und weder beim Hermokopidenprocess seine Verbindung mit Alcibiades, noch nach der Schlacht bei den Arginusen die Aufregung der Volksleidenschaft gegen ihn benützt hatte [2]. Auch Plato sagt uns aber [3], dass es die allgemeine Ueberzeugung von der Gefährlichkeit seiner Lehre war, welche ihm am Verderblichsten wurde; ja er erklärt, in den be-

1) Möglich wäre diess allerdings: dass Anytus kein fleckenloser Charakter war, sehen wir auch aus der Nachricht (Aristot. b. Harpokration δεκάζων. Diodor XIII, 64 Schl. Plut. Coriol. 14), dass er zuerst, der Verrätherei (wahrscheinlich übrigens mit Unrecht) angeklagt, die Richter bestochen habe. Dagegen rühmt Isokrates in Callim. 23 von ihm, dass er ebenso, wie Thrasybul, treu den Verträgen, seine politische Macht nicht zur Rache für die ihm während der oligarchischen Regierung zugefügten Verluste missbrauche.

2) Wenn daher auch Tennemann a. a. O. seine Verwunderung hierüber ausspricht, so ist diess von seiner Ansicht aus sehr natürlich, nur kann seine Lösung der Schwierigkeit schwerlich genügen.

3) Apol. 18, B f. 19, B. 23, D.

stehenden Zuständen könne es gar nicht anders sein, als dass ein Mann, welcher dem Volk in politischen Dingen die Wahrheit sage, als ein unnützer Schwätzer verspottet und als Jugendverführer verfolgt werde[1]. Und dass wenigstens in Athen jenes Vorurtheil gegen Sokrates nicht blos vorübergehend, sondern ein ganzes Menschenalter hindurch geherrscht hat, dass es auch nicht blos auf den Pöbel beschränkt blieb, sondern von bedeutenden und einflussreichen Leuten getheilt wurde, wird durch die entgegengesetzten Darstellungen des Xenophon und Aristophanes bewiesen. Wenn es Jener noch fünf Jahre nach dem Tode seines Lehrers nöthig fand, denselben gegen die Anschuldigungen zu vertheidigen, auf welche die Klage begründet worden war, so müssen wohl diese Beschuldigungen in Athen tiefe Wurzeln gehabt haben. Was Aristophanes betrifft, so ist zwar auch in neuerer Zeit noch behauptet worden[2], mit seiner Art des Spottens sei Gesinnung nicht vereinbar, man dürfe keinen Ernst und keinen wahren Patriotismus von ihr erwarten, und auch wo sie im Ernste zu reden scheine, sei diess nur jene frivole Phraseologie, welche das Grosse und Heilige für einen Augenblick lobpreise, um es desto gewisser im nächsten in den Koth zu treten. Mit Recht haben jedoch Andere[3] den Dichter gegen diese Herabsetzung seines sittlichen Charakters in Schutz genommen. Ihn zum trockenen Moralprediger zu machen, wäre allerdings lächerlich, und ebenso war es eine Einseitigkeit, wenn da und dort die politischen Motive seiner Dichtungen so hervorgehoben worden sind, dass die künstlerischen darüber verloren giengen, und der Komiker, der in toller Laune alle göttlichen und menschlichen Auktoritäten dem Gelächter preisgiebt, mit dem tragischen Ernst eines politischen Propheten umkleidet wurde[4]; nur eine andere Einseitigkeit ist es

1) Polit. 299, B f. Rep. VI, 488. 496, C vgl. Apol. 32, E. Gorg. 473, E. 521, D ff.

2) Von Droysen in seiner Uebersetzung des Aristophanes I, 263 f. III, 12 ff.

3) Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 26 f. Schnitzer in seiner Uebers. von Aristoph. Wolken (Stuttg. 1842) S. 19 ff.

4) An dieser Einseitigkeit leidet namentlich Rötscher's sonst geistreiche Darstellung, und auch Hegel in dem Abschnitt über das Schicksal des Sokrates Gesch. d. Phil. II, 82 ff. hat sich davon nicht ganz frei gehalten, wiewohl beide (Hegel Phänomenol. 560 f. Aesthetik III, 537. 562. Rötscher

dagegen, wenn man über der komischen Ausgelassenheit seiner Dichtungen ihren ernsthaften Hintergrund übersieht, und sein zeitweises Pathos nur für ein leichtfertiges Spiel hält. Wäre es nicht mehr, so müsste diese innere Unwahrheit der Gesinnung vor Allem auch in künstlerischen Mängeln zum Vorschein kommen, wie denn gerade in der neueren deutschfranzösischen Romantik, auf deren Beispiel man uns verweist, nichts Anderes, als die Ausgehöhltheit des sittlichen Bodens, der letzte Grund jener verletzenden Disharmonie ist, die sie zu keiner dichterischen Vollendung kommen lässt, und jeden Anfang einer schönen Stimmung immer wieder mit schrillen Misstönen zerreisst. Statt dessen erkennen wir bei Aristophanes den Ernst einer patriotischen Gesinnung nicht allein in der ungetrübten Schönheit vieler einzelnen Aeusserungen [1]), sondern dasselbe patriotische Interesse zieht sich als Grundton durch alle seine Stücke hindurch, und wenn es in den früheren sogar die Reinheit der poëtischen Stimmung bisweilen stört [2]), so mag das nur um so mehr beweisen, wie sehr es dem Dichter am Herzen lag. Nur dieses Interesse konnte ihn auch bestimmen, seiner Komödie diese politische Richtung zu geben, durch die er ihr, wie er mit Recht von sich rühmt [3]), einen wesentlich höheren Gegenstand angewiesen hat, als seine Vorgänger. Nun müssen wir freilich zugeben, dass es Aristophanes selbst an der altväterlichen Sittlichkeit und dem alten Glauben gerade so gut fehlt, wie Andern [4]), wir müssen auch zugeben, dass es verkehrt war, die alte Zeit zurückzufordern, nachdem die Menschen und die Verhältnisse so ganz andere geworden waren; nur folgt daraus nicht, dass es ihm mit dieser Forderung nicht Ernst war. Wir haben vielmehr hier einen von den Fällen, die in der Geschichte so häufig sind, dass Jemand ein Princip in Andern angreift, dem er selbst seinerseits gleichfalls huldigt, ohne es sich zu gestehen. Aristophanes bekämpft die sittli-

S. 365 ff.) richtig anerkennen, dass in der aristophanischen Komödie selbst so gut, als in den von ihr gegeisselten Erscheinungen, ein Moment zur Auflösung des griechischen Lebens liegt.

1) S. o. S. 21 f.

2) Vgl. Schnitzer a. a. O. S. 24, und die dort angeführten Stellen von Welcker, Süvern und Rötscher (Aristoph. S. 71.).

3) Frieden 732 ff. Wespen 1022 ff. Wolken 537 ff.

4) Vgl. Droysen a. d. a. O. und oben S. 22 f.

chen, die politischen, die religiösen, die künstlerischen Neuerungen, aber weil er selbst in seinem innersten Wesen der Sohn seiner Zeit ist, weiss er sie eben nur im Geist und mit den Mitteln dieser Zeit zu bekämpfen, und so verwickelt er sich in den Widerspruch, mit Einem und demselben Thun die alte Sittlichkeit zurückzuverlangen und zu zerstören. Dass er diesen Widerspruch begangen hat, wollen wir so wenig in Abrede ziehen, als dass es ein Beweis von Kurzsichtigkeit war, eine Bildungsform heraufbeschwören zu wollen, die nun einmal rettungslos untergegangen war; nur dass er sich dieses Widerspruchs bewusst war, können wir nicht glauben. Schwerlich würde auch der gesinnungslose Spötter, zu dem Droysen unsern Dichter machen wollte, den gefährlichen Angriff auf Kleon gewagt haben, und ebensowenig würde ihn Plato in seinem Gastmahl in diese nahe Verbindung mit Sokrates bringen, und ihm jene bekannte Rede voll des geistreichsten Humors in den Mund legen, wenn er diesen sittlich verächtlichen Charakter in ihm gesehen hätte. Ist nun aber der Angriff des Aristophanes auf Sokrates ernstlich zu nehmen, und hat dieser Dichter wirklich jenen religions- und sittengefährlichen Sophisten in ihm zu erkennen geglaubt, den uns die Wolken vorführen, so sehen wir deutlich, dass die Vorwürfe, die ihm von seinen Anklägern gemacht wurden, kein blosser Vorwand, und dass es nicht blos persönliche Motive waren, die seine Verurtheilung bewirkten.

Fragen wir nun, welche es denn sein konnten, so lässt uns alles, was wir über die Anklage und über die Persönlichkeit der Ankläger wissen, nur zwischen den zwei Annahmen die Wahl: dass der Angriff gegen Sokrates speciell seinem politischen Glaubensbekenntniss [1], oder dass er allgemeiner seiner Denk- und Lehrweise im Ganzen, in sittlicher, religiöser und politischer Hinsicht [2], gegolten habe. Beide Annahmen stehen sich zwar ziemlich nahe, doch

1) So Fréret a. a. O. S. 233 ff. Dresig in der Dissertation: de Socrate juste damnato (Lips. 1738). Süvern über Arist. Wolken S. 86. Ritter Gesch. d. Phil. II, 30 f. Forchhammer die Athener und Sokrates vgl. bes. S. 39. Weniger bestimmt Hermann Plat. I, 35. Wiggers Sokr. S. 123 ff.

2) Hegel, Gesch. d. Phil. II, 81 ff. Rötscher a. a. O. S. 256 f. 268 ff., zunächst mit Beziehung auf die Wolken des Aristophanes. Henning Princc. der Ethik S. 44. Vgl. Baur, Sokrates und Christus, Tüb. Zeitschr. 1837, 3, 128—144.

fallen sie nicht so unmittelbar zusammen, dass wir es umgehen könnten, zwischen ihnen zu entscheiden. Nun spricht allerdings Mehreres für die Ansicht, dass es zunächst das demokratische Interesse war, von dem der Angriff gegen den Philosophen ausgieng. Von den Anklägern desselben ist uns Anytus als einer der angesehensten Demokraten jener Zeit bekannt [1]. Auch seine Richter werden als Männer bezeichnet, die mit Thrasybul verbannt und zurückgekehrt waren [2]. Wir wissen ferner, dass dem Sokrates vor Gericht der Vorwurf gemacht wurde, er habe den Kritias, diesen ruchlosesten und verhasstesten aller Oligarchen, zum Schüler gehabt [3], und Aeschines [4] sagt den Athenern geradezu: Ihr habt den Sophisten Sokrates getödtet, weil er der Lehrer des Kritias war. Auch sonst finden wir unter den Freunden und Schülern des Sokrates Männer, die wegen ihrer aristokratischen Denkweise den Demokraten verhasst sein mussten, wie Charmides [5] und Xenophon, der um die Zeit des sokratischen Processes, und vielleicht in Zusammenhang mit demselben, wegen seiner Verbindung mit dem Spartanerfreund Cyrus d. j. aus Athen verbannt wurde [6]. Ausdrücklich wird endlich aus

1) S. o. S. 131, 4.

2) Plato Apol. 21, A.

3) Xen. Mem. I, 2, 12 vgl. Plato Apol. 33, A.

4) Adv. Tim. 173. Dass übrigens diesem Zeugniss nicht zu viel Gewicht beigelegt werden darf, zeigt der Zusammenhang, in dem es steht. Aeschines spricht hier nicht als Historiker, sondern als Redner.

5) Charmides, der Oheim Plato's, war nach Xen. Hell. II, 4, 19 unter den Dreissigen einer der zehen Befehlshaber im Piräeus, und fiel an demselben Tage, wie Kritias, im Kampf mit den Verbannten.

6) S. Forchhammer a. a. O. S. 84 f. Weiter nennt dieser Gelehrte S. 31 f. mit Andern auch Theramenes, den Kothurn, den Hauptbegründer der Dreissigerherrschaft, deren Opfer in der Folge er selbst wurde, unter den Schülern des Sokrates, und er könnte es immerhin in anderen Dingen gewesen sein, ohne darum, wie F. will, seine Politik von ihm gelernt zu haben; allein Diodor (XIV, 5), dem wir die Nachricht verdanken, ist in diesem Fall ein schlechter Gewährsmann, denn diese Angabe steht bei ihm mit der unwahrscheinlichen Behauptung in Verbindung, dass Sokrates den Versuch gemacht habe, Theramenes den Schergen der Dreissig zu entreissen, und nur durch sein eigenes Zureden von dieser Tollkühnheit abgebracht worden sei. (Das Gleiche erzählt Pseudoplut. vit. dec. rhet. IV, 300 von Isokrates.) Weder Xenophon, noch Plato, erwähnt des Theramenes unter den sokratischen Schülern, und bei der Anklage gegen die arginusischen Sieger war es Sokrates, der sich ihrer annahm, und Theramenes, der durch seine Ränke ihre Verurtheilung herbeiführte.

einer der Klagreden angeführt, dass sie dem Sokrates die Aeusserungen zur Last legte, worin er die demokratische Wahl durch's Loos tadelt [1]), und dass sie ihn beschuldigte, mit den Versen der Ilias II, 188 ff., die er oft im Munde führte, lehre er übermüthige Misshandlung der Armen [2]). Diess alles zusammengenommen lässt keinen Zweifel darüber übrig, dass allerdings beim Process des Sokrates das Interesse der demokratischen Parthei mit im Spiele war.

Aber doch können wir bei diesem Motiv allein nicht stehen bleiben. Schon die Anklage gegen den Philosophen stellt seine anti-

1) Mem. I, 2, 9.

2) Mem. I, 2, 58. Noch mehr weiss FORCHHAMMER a. a. O. S. 52 ff. aus jenen Versen herauszulesen. Er meint, Sokrates habe darin seine Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer oligarchischen Verfassung vorgetragen, und sofort mit dem von seinem Ankläger gleichfalls benützten hesiodischen Wort ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος u. s. f. aufgefordert, „nicht zu zögern, sondern, wenn die Zeit der That da sei, zu handeln." Der eigentliche Sinn der homerischen Citate sei nämlich nicht in den Versen zu suchen, welche Xenophon anführt, sondern in denen, welche er weglässt (Il. II, 192—197. 203—205), und die Anklage habe nicht die Verbreitung einer antidemokratischen Gesinnung betroffen, von der Xenophon allein redet, sondern die Aufforderung zur Einführung einer oligarchischen Verfassung. Diess ist aber doch das offenbare Gegentheil eines geschichtlichen Verfahrens. Wollte sich F. auf die xenophontischen Angaben stützen, so durfte er nicht in demselben Augenblick behaupten, dass sie in den wesentlichsten Punkten falsch seien; wollte er umgekehrt diese Angaben berichtigen, so konnte er die Ansicht, nach der er sie verurtheilt, nicht durch sie begründen. — Auch sonst hat der genannte Gelehrte oligarchische Tendenzen entdeckt, wo diese schlechterdings nicht zu finden sind, wenn er S. 24 ff. 39. 42 ff. nicht allein den Kritias, sondern auch den Alcibiades, unter den antidemokratischen Schülern des Sokrates aufführt, und S. 29 über die politische Thätigkeit des Philosophen nach der Schlacht bei den Arginusen bemerkt: „Die Oligarchen hatten ihren politischen Glaubensgenossen in den Rath gewählt." Alcibiades wurde zwar durch seinen Leichtsinn der Demokratie höchst gefährlich, aber seiner Zeit galt er nicht für einen Oligarchen, sondern für einen Demokraten; m. s. XEN. Mem. I, 2, 12. THUC. VIII, 63. 48. 68. Was die Verurtheilung der arginusischen Sieger betrifft, so hatte Athen damals die oligarchische Verfassung Pisanders ohne Zweifel nicht blos zur Hälfte, wie FORCHHAMMER will, sondern ganz abgeschüttelt; wie diess schon nach FRÉRETS Bemerkung (a. a. O. S. 243), aus dem Detail des Processes (XEN. Hell. I, 7) und ausserdem auch aus der bestimmten Erklärung PLATO's (Apol. 32, C: καὶ ταῦτα μὲν ἦν ἔτι δημοκρατουμένης τῆς πόλεως), und aus der Thatsache hervorgeht, dass diese Feldherrn sämmtlich entschiedene Demokraten, also gewiss nicht von Oligarchen gewählt waren.

demokratische Gesinnung keineswegs in den Vordergrund. Was ihm vorgeworfen wird [1]) ist 1) Läugnung der Staatsgötter, und 2) Verführung der Jugend. Jene Götter aber sind nicht nur die Götter der Demokratie, sondern die Götter Athen's, und wenn auch in einzelnen Fällen (wie im Hermokopidenprocess) der Frevel gegen die Götter zugleich mit Angriffen auf die demokratische Verfassung in Verbindung gebracht wurde, so war doch diese Verbindung weder nothwendig, noch wird sie in der Klage gegen Sokrates behauptet. Was sodann die Verführung der Jugend betrifft, so wird hiefür allerdings [2]) zuerst angeführt, dass Sokrates den Jünglingen Verachtung gegen die demokratische Verfassung und aristokratischen Uebermuth eingeflösst habe, und dass er der Lehrer des Kritias gewesen sei; ebenso wird ihm aber auch die Schülerschaft des Alcibiades schuldgegeben, der nicht als Oligarch, sondern als Demagog, dem Staat geschadet hatte; weiter wird ihm vorgeworfen, dass er die Söhne ihre Väter verachten lehre [3]), und dass er gesagt habe, man brauche sich keiner noch so ungerechten und schändlichen Handlung zu enthalten, wenn sie nur Vortheil bringe [4]). Als Gegenstand der Klage erscheint daher hier nicht blos im engern Sinn der politische, sondern allgemeiner der sittliche und religiöse Charakter seiner Lehre. Noch ausschliesslicher wendet sich Aristophanes gegen diesen. Nach allen älteren und neueren Verhandlungen über den Zweck der Wolken [5]) kann es als ausgemacht angesehen werden, dass der Sokrates dieser Komödie nicht blos mit komischer Licenz zum Repräsentanten einer Denkweise gemacht wird, die der Dichter ihm selbst fremd weiss [6]), dass nicht etwa nur im Allgemeinen der Hang zu philosophischen Grübeleien, oder das Lächerliche einer unnützen Gelehrsamkeit, oder auch die Sophistik, und nicht viel-

1) S. o. S. 131, 1. Plato Apol. 24, B.

2) Mem. I, 2, 9 ff. 58.

3) Xen. Mem. I, 2, 49. vgl. Apol. 20. 29 f.

4) Mem. I, 2, 56.

5) Eine Uebersicht der früheren Ansichten giebt Rötscher Aristophanes S. 272 ff. Neu hinzugekommen sind seitdem die Ausführungen von Droysen und Schnitzer in den Einleitungen zu ihren Uebersetzungen der Wolken, vgl. auch Forchhammer a. a. O. S. 25.

6) Wie diess G. Hermann Praef. ad Nubes ed. 2. S. xxxiii. xl ff. und Andere annehmen. Vgl. dagegen Süvern S. 3 ff. Rötscher S. 294 ff. 273 ff. 307 ff. 311.

mehr ganz bestimmt die philosophische Richtung des Sokrates hier angegriffen werden soll. Ebensowenig lässt sich, nach dem früher Bemerkten, annehmen, dass dieser Angriff nur aus Bosheit oder aus einer persönlichen Feindschaft hervorgegangen sei, welcher schon die Schilderung des platonischen Gastmahls durchaus widersprechen würde. Auch Reisig's [1]) und Wolf's [2]) Meinungen sind unhaltbar. Jener will die Züge, welche Aristophanes dem Philosophen geliehen hat, zwischen ihm selbst und seinen Schülern, namentlich Euripides, theilen. Allein die Zuschauer konnten doch nicht anders, als sie alle auf Sokrates beziehen, auch der Dichter muss daher diese Beziehung gewollt haben. Wolf glaubt, die Schilderung der Wolken gehe auf die Naturphilosophie, welcher auch Sokrates in jüngeren Jahren ergeben gewesen sei. Aber die gleichen Vorwürfe gegen ihn wiederholen sich noch achtzehn Jahre später in den Fröschen (V. 1491 ff.), und aus der platonischen Apologie [3]) sehen wir, dass die herrschende Vorstellung von ihm und seiner Lehre bis zu seinem Tode mit der Darstellung des Aristophanes ganz übereinstimmte; davon nicht zu reden, dass er wahrscheinlich niemals ein Anhänger der Naturphilosophie war, und dass auch die Wolken nicht sowohl den Naturphilosophen, als den Sophisten, in ihm verspotten. Aristophanes muss also wirklich in dem Sokrates, welchen wir aus der Geschichte der Philosophie kennen, ein Princip zu entdecken geglaubt haben, das seinen Angriff verdiente. Diess schliesst nun natürlich nicht aus, dass er sein geschichtliches Bild zum Zerrbild ausmahlte, und auch solches, was ihm fremd war, mit Bewusstsein auf ihn übertrug. Aber doch müssen wir annehmen, dass die Grundzüge seiner Schilderung mit der Vorstellung, die er sich von Sokrates gemacht hatte, und mit der gemeinen Meinung übereinstimmten. Andernfalls hätte er sich einer Verläumdung schuldig gemacht, welche nicht allein seinem sonstigen Charakter und der platonischen Darstellung seines Verhältnisses zu Sokrates widerspräche, sondern welche auch der Wirkung seines Stücks hätte nachtheilig sein müssen. Plato sagt uns ja aber auch, wie bemerkt, ausdrücklich, dass

1) Praef. ad Nubes. Rhein. Mus. II, (1828) 1. H. S. 191 ff.

2) In s. Uebers. d. Wolken s. Rötscher 297 ff. Aehnlich Van Heusde Characterismi S. 19. 24. vgl. auch Wiggers Sokrates S. 20.

3) S. 18 u. ö.

die allgemeine Stimme die aristophanische Schilderung im Wesentlichen für richtig erklärte. Wenn daher Süvern [1]) glaubt, der Philosoph der Wolken sei nicht ein Individuum, sondern ein Symbol, der Angriff des Dichters gelte nicht eigentlich Sokrates, sondern der sophistisch-rhetorischen Schule im Allgemeinen [2]), so ist diess nicht richtig. Sokrates wird vielmehr hier nur desshalb zum Vertreter der Sophistik gemacht, weil er diess nach der Ansicht des Aristophanes wirklich gewesen ist: der Dichter hat geglaubt, dass er, als öffentliche Person betrachtet, der Dinge wirklich schuldig sei, die er ihm vorwirft. Nun trägt aber nicht Ein Zug seiner Schilderung ein unmittelbar politisches Gepräge; was ihm schuldgegeben wird ist vielmehr, von blos Aeusserlichem oder augenfällig Erdichtetem [3]) abgesehen, dreierlei: die Beschäftigung mit unnützer physikalischer und dialektischer Grübelei (V. 143—234. 636 ff.), die Läugnung der Volksgötter (V. 365—410), und als Angelpunkt des ganzen Stücks die sophistische Redefertigkeit, welche der ungerechten Sache den Sieg über die gerechte zu verschaffen, die schwächere Rede zur stärkeren zu machen weiss (V. 889 ff. [4]). Es ist also nur überhaupt das Unpraktische, Irreligiöse und Sophistische der sokratischen Lehre, was hier angegriffen wird, von der antidemokratischen Tendenz dagegen, die doch Aristophanes, sollte man meinen, vor Allem hätte hervorheben müssen, findet sich nichts. Auch später noch [5]) bringt Aristophanes nur diese Vorwürfe gegen Sokrates vor. Nur diese Beschuldigungen sind es aber

1) In der mehrerwähnten Abhandlung S. 19. 26. 30 ff. 55 ff.

2) Der verfehlten weiteren Vermuthung nicht zu erwähnen, der zwar noch Hertzberg (Alkibiades S. 67) beigetreten ist, dass das Stück noch besonders auf Alcibiades gemünzt sei, welcher unter der Figur des Phidippides versteckt sein soll. M. s. dagegen Droysen S. 20 f. Schnitzer S. 34 f.

3) Wie das Berechnen der Flohsprünge und das Stehlen des Opferstücks.

4) Mit Unrecht tadelt Droysen (Wolken S. 17) an dieser Scene, dass aus dem stärkeren Logos ein gerechter werde; der λόγος κρείττων ist der an und für sich, dem Rechte nach stärkere, der aber thatsächlich von dem rechtlich schwächeren, dem λόγος ἥττων überwunden wird, und τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν heisst: die Sache, die dem Rechte nach die schwächere ist, dem Erfolg nach zur stärkeren machen, die ungerechte Sache als die gerechte erscheinen lassen. M. s. unsern 1sten Thl. S. 786, über die Bedeutung des Ausdrucks auch Xen. Oec. 11, 25.

5) Frösche 1491 ff., vielleicht auch Wespen 1037 ff.

auch, die nach Plato bei seinen Gegnern stehend geblieben sind [1], und wenn nun eben diese Schrift (18, B) versichert, dass sie gerade dem Sokrates vorzugsweise gefährlich wurden, so müssen wir wohl nach dem Bisherigen dieser Versicherung Glauben schenken.

Wenn wir aber doch zugleich auch das politische Motiv des Processes gegen Sokrates zugegeben haben, wie lässt sich beides vereinigen? Die richtige Antwort auf diese Frage haben auch schon Andere angedeutet [2]. Die Ueberzeugung von der Schuld des Sokrates gründete sich auf die vorausgesetzte Gefährlichkeit seiner Lehre für Sittlichkeit und Religion, dass aber diese Schuld gerichtlich verfolgt wurde, davon liegt der Grund ohne Zweifel in den besondern politischen Verhältnissen jener Zeit. Die sophistische Aufklärung war zwar weder die einzige, noch die hauptsächlichste Ursache von dem Fall Athens im peloponnesischen Krieg; aber doch hatte sie unverkennbar mit dazu beigetragen, und die Gegner der neuen Bildungsweise waren natürlich geneigt, ihre Schuld noch für weit grösser zu halten, als sie wirklich war. Waren doch aus der Schule der Sophistik nicht wenige von jenen modernen Politikern hervorgegangen, welche theils als Oligarchen theils als Demagogen den Staat zerrissen hatten; wurde doch hier jene verderbliche Moral offen vorgetragen, welche die Wünsche und Einfälle des Einzelnen an die Stelle der bestehenden Sitte und Religion, den Vortheil an die Stelle des Rechts setzte, und die Tyrannis als den Gipfel menschlichen Glücks begehren lehrte; war doch hier der Stammsitz jener gesinnungslosen Rhetorik, die einen Reichthum technischer Mittel nur dazu anwandte, jeden beliebigen Zweck durchzusetzen, und ihren höchsten Triumph darin suchte, die ungerechte Sache zur siegenden zu machen. Können wir uns wundern, wenn ein Aristophanes die neumodische Erziehung für alle Schäden des Gemeinwesens verantwortlich macht [3], wenn ein Anytus bei Plato [4] seinen

1) Apol. 23, D: λέγουσιν, ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μιαρώτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νέους. καὶ ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐρωτᾷ, ὅ τι ποιῶν καὶ ὅ τι διδάσκων, ἔχουσι μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, ἀλλ' ἀγνοοῦσιν, ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν, τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς, καὶ θεοὺς μὴ νομίζειν καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Vgl. S. 18, B.

2) Ritter a. a. O. S. 31. Marbach Gesch. d. Phil. I, 185, 9 und jetzt Schwegler Gesch. d. Phil. 30 ff.

3) Z. B. Wolken 910 ff. Ritter 1373 ff. — weitere Nachweisungen s. bei Süvern über die Wolken 24 ff.

4) Meno 91, C ff.

Abscheu vor dem verderblichen Einfluss der Sophisten nicht stark genug auszusprechen weiss, wenn alle Freunde der guten alten Zeit in ihr das Grundübel des Staats zu erkennen meinten, wenn namentlich in den letzten Jahren des peloponnesischen Kriegs und unter der oligarchischen Gewaltherrschaft diese Stimmung sich verschärfte? Natürlich daher, dass diejenigen, welche Athen von der Oligarchie befreit, und mit der alten Verfassung auch seine politische Unabhängigkeit wiederhergestellt hatten, daran dachten, durch Unterdrückung der sophistischen Erziehung das Uebel an der Wurzel abzuschneiden. Nun galt Sokrates nicht blos überhaupt, dem Obigen zufolge, für einen Lehrer von der modernen, sophistischen Richtung, sondern man glaubte auch seinen schädlichen Einfluss in manchen seiner Schüler empfunden zu haben, unter denen Kritias und Alcibiades vor Allen hervorragten [1]. Was ist unter solchen Umständen erklärlicher, als dass gerade diejenigen, welchen es um die Wiederherstellung der demokratischen Verfassung und der alten Herrlichkeit Athen's zu thun war, in ihm einen Verderber der Jugend und einen staatsgefährlichen Menschen zu finden glaubten? Sokrates fiel mithin allerdings als ein Opfer der demokratischen Reaktion, die nach dem Sturz der dreissig Tyrannen eintrat, nur waren nicht seine politischen Ansichten als solche das Hauptmotiv des Angriffs gegen ihn, sondern seine Schuld wurde zunächst in der Untergrabung der vaterländischen Sitte und Frömmigkeit gesucht, von welcher die antidemokratische Tendenz seiner Lehre theils nur eine mittelbare Folge, theils nur ein vereinzelter Ausläufer sein sollte.

Wie steht es nun aber mit der Berechtigung dieser Anklage und des Urtheils, welches darauf gebaut wurde? und was ist von den neueren Versuchen zu seiner Rechtfertigung [2] zu halten? Die

1) Wie viel dieser Umstand zur Verurtheilung des Sokrates beitrug, zeigt ausser dem oben angeführten Zeugniss des Aeschines Xenophon Mem, 1, 2, 12 ff.

2) Bekanntlich hat es Hegel a. a. O. vom Standpunkt des griechischen Rechts aus vertheidigt, nachdem schon hundert Jahre früher Dresig in der S. 145, 1 genannten, übrigens ziemlich oberflächlichen, Dissertation ausgeführt hatte, dass Sokrates als ein Gegner der demokratischen Verfassung mit Recht verurtheilt worden sei; noch weiter geht Forchhammer in seiner mehrerwähnten Abhandlung und Dénis in der S. 120, 1 angeführten Schrift I, 85 ff. Die Gegenschrift gegen Forchhammer von Heinsius (Sokrates nach dem Grade seiner Schuld Lpz. 1839) ist unbedeutend; auch der gelehrteren Apologia

meisten von den Anschuldigungen, die gegen Sokrates erhoben worden sind, beruhen unverkennbar auf Missverständniss, Verdrehung und Consequenzmacherei. Sokrates soll die Staatsgötter geläugnet haben; wir haben indessen schon früher gesehen, dass diese Behauptung allen geschichtlichen Zeugnissen widerspricht [1]. Er soll statt derselben sein Dämonium geltend gemacht haben; wir wissen jedoch gleichfalls, dass er dasselbe weder an die Stelle der Götter zu setzen, noch die Orakel dadurch zu verdrängen beabsichtigte [2]; es war ein Privatorakel neben den öffentlichen, und ein solches war in einem Lande, wo sich die Priesterschaft nicht im Alleinbesitz der göttlichen Offenbarungen befand, Niemand verwehrt [3]. Er soll der atheistischen Meteorosophie eines Anaxagoras ergeben gewesen sein [4], die er doch ausdrücklich für eine Unge-

Socratis contra Meliti redivivi calumniam von P. van Limburg Brouwer (Grön. 1838) fehlt eine tiefere Einsicht in die allgemeinen Fragen, um die es sich hier handelt, so manches Richtige sie im Einzelnen gegen F. bemerkt, und sie steht der Abhandlung von Preller (Haller A. L.Z. 1838, Nr. 87 f.) in dieser Beziehung weit nach. Ebensowenig leistet für unsere Frage, trotz aller sonstigen Gelehrsamkeit, Luzac de Socrate cive (1796). Dagegen verdienen Grote's Bemerkungen über die mildernden Umstände, durch welche die Verurtheilung des Sokrates zwar nicht gerechtfertigt, aber doch in hohem Grad entschuldigt werde (Hist. of Gr. VIII, 678 ff. 653 ff.) alle Beachtung.

1) Forchhammer freilich a. a. O. S. 3 ff. wiederholt die Beschuldigung ohne Beweis, als ob sich ihre Wahrheit von selbst verstände, und er redet dabei von Ketzerei und Rechtgläubigkeit trotz einem modernen Theologen. Für den Griechen handelt es sich aber weit weniger um den Glauben, als um den Kultus, und ebendesshalb widerlegt Xenophon Mem. I, 1, 2 die Anklage auf Abfall von den Staatsgöttern durch die Thatsache, dass er denselben geopfert habe.

2) M. vgl. zu dem Obigen S. 58, 7. 66. 102, 2. 119.

3) Xenophon führt desshalb Mem. I, 1, 2 ff. das Dämonium ganz unbefangen als einen Beweis für den Götterglauben des Sokrates an, und Plato stellt (Euthyphro 3, B f.) seine Offenbarungen mit den Weissagungen eines Euthyphro zusammen. Ueberhaupt ist bekannt, wie viel Wahrsagerei auch abgesehen von den öffentlichen Orakeln getrieben wurde.

4) Diess wirft ihm nicht blos Aristophanes, sondern auch Meletus bei Plato Apol. S. 26, C vor. Wenn es Forchhammer S. 10, wie schon früher Ast (Platon's Leben und Schriften S. 482), unglaublich findet, dass Meletus dem Sokrates so ungeschickt geantwortet haben sollte, so übersieht er, dass es stets die Weise der Welt war, den relativen Atheismus mit dem absoluten, den Zweifel gegen diese bestimmten religiösen Vorstellungen mit der Läug-

reimtheit erklärt hat [1]. Er soll, nach Aristophanes, Unterricht in der sophistischen Redekunst ertheilt haben, was so unwahr ist, dass es ihm Allem nach nicht einmal Meletus vorzuwerfen gewagt hat. Es wird ihm zum Vorwurf gemacht, dass Kritias und Alcibiades seine Schüler waren; mit Recht hat aber schon Xenophon [2] darauf geantwortet: ihre Schlechtigkeit haben diese Männer nicht von Sokrates gelernt, erst als sie sich von ihm trennten, seien sie entartet; und kann man auch sagen [3], der Erzieher müsse seinen Schülern eine bleibende Entschiedenheit für's Gute einflössen, so ist es doch nicht nothwendig *seine* Schuld, wenn ihm diess im einzelnen Fall nicht gelingt. Der Werth eines Unterrichts lässt sich doch immer nur nach seiner Gesammtwirkung beurtheilen, und diese stellt dem sokratischen ein Zeugniss aus, so glänzend, als man es nur wünschen kann: ein Mann, dessen wohlthätiger Einfluss nicht blos an vielen Einzelnen [4] sich bewährt, sondern der in seinem Volke für Jahrhunderte einen neuen sittlichen Grund gelegt hat, war selbstverständlich kein Verderber der Jugend. Werden Sokrates weiter die hesiodischen Verse zur Last gelegt, durch welche er zu nützlicher Thätigkeit aufforderte [5], so hat hier Xenophon gleichfalls die Verdrehung überzeugend nachgewiesen; und wenn ihm endlich noch schuldgegeben wird, dass er Eltern und Verwandte verachten gelehrt habe, weil er sagte, nur das Wissen gebe dem Menschen einen Werth [6], so ist diess eine höchst unbillige Folgerung aus Sätzen, die in seinem Mund einen unverfänglichen Sinn haben. Wenn ein Lehrer seinem Schüler begreiflich macht, dass er etwas lernen müsse, um ein brauchbarer und geachteter Mensch zu werden, ist diess doch gewiss in der Ordnung, und nur der Pöbel wird diesem Lehrer darum gram sein, dass er die Söhne klüger mache, als ihre Väter. Ein Anderes wäre es, wenn er wirklich mit Geringschätzung von der Unwissenheit der Eltern redete, oder die Ver-

nung aller Religion zu verwechseln. Gerade bei den alten Völkern ist diess ganz allgemein; desswegen heissen z. B. die Christen durchweg ἄθεοι.

1) S. o. S. 93, 2.

2) Mem. I, 2, 12 ff. 24.

3) Forchhammer S. 43.

4) Von welchen die plat. Apologie 33, D ff. eine ganze Reihe aufzählt.

5) Mem. I, 2, 56 vgl. S. 147 und Plato Charm. 163, B.

6) Mem. I, 2, 49 ff.

pflichtungen der Kinder bestritte; allein davon war Sokrates weit entfernt [1]). Nun liesse sich freilich immer noch einwenden: wer den Werth des Menschen einzig und allein nach seinem Wissen beurtheile, und zugleich bei Allen das wahre Wissen vermisse, der mache seine Schüler nothwendig übermüthig, und lehre sie in ihrem vermeintlichen Besserwissen über alle Auktoritäten sich hinwegsetzen. Aber so einseitig auch Sokrates die Bedeutung des Wissens überschätzte, so war doch dieser praktisch nachtheiligen Folgerung bei ihm dadurch vorgebeugt, dass er seine Freunde vor Allem zum Bewusstsein ihres eigenen Nichtwissens zu bringen suchte, und auch seinerseits kein Wissen besitzen, sondern es immer nur suchen wollte. Wer diesen Geist der Demuth und Bescheidenheit in sich aufgenommen hatte, von dem war ein Missbrauch der sokratischen Lehre nicht zu befürchten; für ihre Missdeutung dagegen und für die Folgen einer äusserlichen und mangelhaften Auffassung kann Sokrates so wenig, als ein anderer Lehrer, verantwortlich gemacht werden.

Von grösserem Gewicht ist ein anderer Punkt, welcher in der gerichtlichen Verhandlung berührt wird: das Verhältniss des Philosophen zu der athenischen Demokratie. Sokrates hielt das bestehende Staatswesen, wie wir bereits wissen [2]), für gründlich verfehlt, er verlangte, dass die Macht im Staate nicht nach dem Erfolge des Looses oder der Wahl, sondern nach der Befähigung der Einzelnen vertheilt werde; und er spricht bei Gelegenheit über die Masse, welche die Pnyx oder das Theater bei den Volksversammlungen zu füllen pflegte, eine Meinung aus, die zwar ohne Zweifel viel Wahr-

1) Vgl. Mem. II, 2, 3. Mit dem obigen Vorwurf hängt dann noch der weitere zusammen, dass er manche junge Leute bestimmt habe, in Betreff ihrer Bildung ihm mehr zu folgen, als ihren Vätern. Die xenoph. Apologie (§. 20) giebt diess zu, und sucht ihn darüber zu rechtfertigen. Um indessen beurtheilen zu können, ob die Sache begründet ist, und ob den Philosophen hier vielleicht wirklich einige Schuld trifft, was an sich ja wohl möglich wäre, müssten wir zuverlässigere Zeugnisse dafür haben, und die Umstände der einzelnen Fälle etwas näher kennen. In dem einzigen, der dort angeführt wird, dessen Geschichtlichkeit mir aber sehr zweifelhaft ist, mit dem Sohn des Anytus (s. S. 141), hätte Sokrates nicht den Sohn gegen seinen Vater aufgereizt, sondern diesen aufgefordert, seinem Sohn eine bessere Erziehung zu geben, oder sich vielleicht auch gegen Dritte darüber geäussert, was ihm doch unstreitig freistand.

2) S. o. S. 112 f.

heit hatte, die aber allerdings einer Majestätsbeleidigung gegen das souveräne Volk gleichkam [1]. Es war natürlich, dass seine Ankläger solche Aeusserungen benützten, und dass sie bei seinen Richtern ihre Wirkung nicht verfehlten. Indessen ein freimüthiger Tadel der vorhandenen Einrichtungen ist noch kein Hochverrath; und wenn manche andere griechische Staaten allerdings die persönliche Meinungsäusserung in sehr enge Grenzen einschlossen, so war doch gerade in Athen die Denk- und Redefreiheit fast unbeschränkt, sie bildete hier einen wesentlichen Theil der demokratischen Verfassung, der Athener betrachtete sie als sein unveräusserliches Recht, und war stolz darauf, sich durch diese Freiheit vor allen Andern auszuzeichnen [2]. Selbst aus der Zeit der heftigsten Partheikämpfe ist uns in Athen kein öffentliches Einschreiten gegen politische Ansichten und Lehren bekannt; die offenkundigen Freunde der spartanischen Aristokratie durften ihre Farbe ungefährdet bekennen, so lange sie sich nur thätlicher Angriffe auf das Bestehende enthielten, und ein Sokrates hätte nicht das gleiche Recht für sich in Anspruch nehmen dürfen? [3] In seinem thatsächlichen Verhalten aber fiel ihm nichts zur Last: er hatte die Staatsgesetze nie übertreten, und seine Bürgerpflichten in musterhafter Weise erfüllt; er sprach es als seine entschiedene Ueberzeugung aus, dass der Mensch für den Staat leben und den Gesetzen gehorchen müsse; er war auch kein Partheigänger der Oligarchie, vielmehr hatte er zweimal sein Leben auf's Spiel gesetzt, das einemal, um die arginusischen Sieger, lauter gute

1) Mem. III, 7, wo er Charmides seine Scheu vor öffentlichem Auftreten durch die Erwägung zu benehmen sucht, dass die Menge, vor der er sich fürchte, nur ein Haufen von Schustern, Bauern, Krämern u. s. f. sei, der diese Rücksicht im Geringsten nicht verdiene. Was dagegen der Ankläger Mem. I, 2, 58 f. Sokrates vorrückt, dass er es in der Ordnung gefunden habe, wenn die Armen von den Reichen misshandelt werden, ist eine handgreifliche Entstellung, wie diess auch Xenophon a. a. O. nachweist.

2) M. vgl. z. B. Plato Gorg. 461, E. Demosth. in Androt. S. 603. funebr. 1396 f.

3) Es ist insofern nicht ganz zutreffend, wenn Grote a. a. O. S. 679 f. auf den platonischen Staat verweist, der auch keine Freiheit der individuellen Meinung dulde. Die Grundsätze des platonischen Staats sind andere, als die damals in Athen geltenden; Plato rechnet Rep. VIII, 557, B gerade die Redefreiheit (παῤῥησία) unter die Uebel der Demokratie, deren Typus die athenische Verfassung ist.

Demokraten, nicht ohne den Schutz des gesetzlichen Rechtsverfahrens der Volkswuth preisgeben zu lassen, das anderemal, um einen ungerechten Befehl der dreissig Tyrannen nicht zu vollziehen [1]). Auch seine Schule, so weit man von einer solchen reden kann, trägt keine ausgesprochene politische Partheifärbung, und wenn allerdings vielleicht die Mehrzahl seiner Schüler den höheren Ständen, und also wohl auch der aristokratischen Parthei angehörte [2]), so finden wir doch andererseits einen seiner vertrautesten Freunde [3]) unter den Begleitern Thrasybul's, seine meisten Anhänger scheinen jedoch überhaupt keine politische Rolle gespielt zu haben. Wenn man ihm endlich in neuerer Zeit seine eigene politische Unthätigkeit zum Vorwurf gemacht hat, so mag man hierüber von verschiedenen Standpunkten verschieden urtheilen; wir unsererseits können ihn nur darum loben, dass er seinem höheren Beruf treu blieb, ohne seine Kraft und sein Leben an eine Thätigkeit zu vergeuden, mit der er nichts erreicht hätte, und zu der er nicht gemacht war; aber was man auch davon halten mag: in keinem Fall ist es ein strafwürdiges Vergehen, wenn Jemand die staatsmännische Laufbahn vermeidet, und vollends nicht, wenn er es desshalb thut, weil er dem Gemeinwesen auf einem anderen Felde grössere Dienste zu leisten überzeugt ist. Mittelbar aber dem Staate zu nützen, hat er sich auf's Ernstlichste angelegen sein lassen [4]). Mochte daher auch seine politische Theorie den bestehenden Einrichtungen nicht entsprechen: sein bürgerlicher Charakter ist rein, und eines Verbrechens gegen den Staat war er nach attischem Recht nicht schuldig [5]).

1) S. o. S. 50 f. 102. 111.

2) S. o. S. 146 und Plato Apol. 23, C.

3) Chärephon; s. Plato Apol. 21, A.

4) M. vgl. zu dem Obigen S. 50.

5) Eher könnte man daran Anstoss nehmen, dass sich Sokrates überhaupt ausser den politischen Partheikämpfen seiner Zeit gehalten zu haben scheint, und man könnte in dieser Beziehung an das alte solonische Gesetz (Plut. Sol. c. 20) erinnern, das Neutralität bei einem inneren Zwist mit dem Verlust der bürgerlichen Ehre bedrohte. Aber abgesehen davon, dass dieses Gesetz wohl längst ausser Uebung war, wenn es überhaupt jemals in's Leben getreten ist: wer kann es dem Philosophen verargen, dass er neutral blieb, wenn er keinem der streitenden Theile mit Ueberzeugung dienen konnte? Es ist diess vielleicht eine politische Beschränktheit, aber es ist kein Verbrechen.

Es sind aber allerdings nicht blos seine politischen Ansichten, durch welche Sokrates Anstoss geben konnte: sein ganzer Standpunkt steht mit den Voraussetzungen der altgriechischen Sittlichkeit, wie diess Hegel [1]) treffend gezeigt hat, in einem tiefgehenden Widerspruch. Das sittliche Leben des griechischen Volks beruhte ursprünglich, wie jede volksthümliche Lebensform, auf Auktorität; es stützte sich theils auf die unbedingte Geltung der Staatsgesetze, theils und besonders auf jene überwältigende Macht der Gewohnheit und der Erziehung, welche die gemeinsamen Ueberzeugungen als das ungeschriebene Gesetz der Götter erscheinen liess, von dem Niemand sagen kann, wann es gegeben ist. Der überlieferten Sitte sich zu widersetzen, galt schlechthin als Frevel und Selbstüberhebung, als ein Verbrechen gegen die Götter und das Gemeinwesen; an ihrer Berechtigung zu zweifeln, fiel Niemand ein, und wurde Niemand verstattet; ebendesswegen wurde aber auch nicht das Bedürfniss empfunden, ihre Gründe zu untersuchen, ihre Nothwendigkeit zu beweisen, sie durch subjektive Reflexion zu stützen. Sokrates umgekehrt verlangt, dass der Mensch nichts thue und nichts für wahr halte, von dessen Wahrheit und Zweckmässigkeit er sich nicht zuvor selbständig überzeugt hat; es genügt ihm nicht, dass eine Bestimmung allgemein anerkannt und gesetzlich festgestellt ist: sondern der Einzelne soll selbst darüber nachdenken, und ihrer Gründe sich bewusst werden, und nur wo aus dieser persönlichen Ueberzeugung heraus gehandelt wird, glaubt er, sei überhaupt eine wahre Tugend und ein richtiges Verhalten möglich. Er bringt desshalb sein ganzes Leben damit zu, die herrschenden sittlichen Vorstellungen dialektisch zu prüfen, ihre Wahrheit zu untersuchen, ihren Gründen nachzuforschen. Diese Untersuchung führt ihn nun allerdings fast auf allen Punkten zu den gleichen Grundsätzen, welche auch in der öffentlichen Sitte und Meinung feststanden; und wenn diese Grundsätze vielfach gereinigt und verschärft werden, so ist diess nur ein Vorzug, welchen er mit den Besten und Weisesten seines Volks theilt; ebensowenig kann es ihm aber andererseits als eine Gefährdung der öffentlichen Moral angerechnet werden, dass er sie nur eudämonistisch zu begründen weiss [2]), denn

1) Gesch. d. Phil. II, 81 ff.

2) S. o. S. 102 ff.

gerade hierin folgt er der herkömmlichen Weise [1]. Aber doch erscheint sein Standpunkt, mit dem Maasse der altgriechischen Sittlichkeit gemessen, sehr bedenklich. Denn für's Erste war damit der herrschenden Sitte und der gewöhnlichen, auf Ueberlieferung und Auktorität begründeten Rechtschaffenheit ihr Werth abgesprochen, sie war gegen das Wissen und die bewusste Tugend des Philosophen so tief herabgesetzt, dass nicht blos die Eigenliebe der Einzelnen auf's Schwerste dadurch verletzt, sondern auch die Geltung der Staatsgesetze in Frage gestellt wurde. Hat der Mensch nur seiner eigenen Ueberzeugung zu folgen, so wird er auch dem Volkswillen sich nur dann und nur so weit zu fügen haben, als derselbe mit seiner Ueberzeugung übereinstimmt; kommen dagegen beide in Widerspruch, so kann kein Zweifel darüber stattfinden, für welche Seite er sich zu entscheiden hat. Sokrates selbst hat diess in seiner Vertheidigungsrede unumwunden ausgesprochen in der berühmten Erklärung, dass er dem Gott mehr gehorchen wolle, als den Athenern. Sein Princip steht insofern schon in formeller Beziehung mit dem älteren Standpunkt in einem harten und unauflöslichen Widerspruch. Natürlich war dann aber nicht dafür einzustehen, es war vielmehr zum Voraus unwahrscheinlich, dass zwischen beiden in ihren Ergebnissen eine durchgängige Uebereinstimmung stattfinden werde. Und wirklich trat ja auch Sokrates durch seine politischen Grundsätze der bestehenden Staatsform unumwunden entgegen [3]. Ferner lässt sich nicht verkennen, dass seine Philosophie ihrem ganzen Charakter nach jenem einseitigen Uebergewicht des politischen Interesses widersprach, ohne das es den griechischen Staaten kaum möglich gewesen wäre, mit ihrer beschränkten Macht so Grosses auszuführen. Er selbst zwar hat, wie bemerkt, die Verpflichtung des Einzelnen gegen den Staat in ihrem vollen Umfang anerkannt; er ermahnte auch seine Freunde, wenn er sie für tüchtig hielt, sich den Staatsgeschäften zu widmen [4]; und dass er unreife junge Männer von voreiligem Auftreten abzuhalten bemüht war [5], kann gerade vom altgriechischen Standpunkt aus nur als verdienstlich betrachtet

1) Vgl. unsern 1sten Thl. S. 778, 2.

2) Plat. Apol. 29, C f.

3) S. o. S. 112 f. 155.

4) S. o. S. 112.

5) Mem. III, 6. IV, 2. Plato Symp. 216, A.

werden. Aber der Grundsatz, dass der Mensch zuerst mit sich selbst in's Reine kommen und für sein sittliches Wohl sorgen müsse, ehe er sich um Andere und um das Gemeinwesen bekümmere [1]), die Ueberzeugung, dass eine politische Thätigkeit nicht blos seinem persönlichen Beruf fremd, sondern in dem bestehenden Staat überhaupt einem rechtschaffenen Mann unmöglich sei [2]), die ganze nach Innen gewendete Richtung seines Denkens und Strebens, die Forderung der Selbsterkenntniss, des sittlichen Wissens, der Arbeit an sich selbst — alles dieses musste dazu dienen, in ihm und seinen Schülern den Sinn für politisches Wirken zu schwächen, die moralische Vervollkommnung des Einzelnen als die Hauptsache, die Thätigkeit für das Gemeinwesen, nach älterer Ansicht die höchste und unmittelbarste Aufgabe des Bürgers, als etwas Abgeleitetes und Untergeordnetes erscheinen zu lassen. Wenn endlich die Läugnung der Staatsgötter ihm selbst freilich, nach seiner persönlichen Ueberzeugung, mit Unrecht vorgeworfen worden ist, so konnte doch sein Princip für dieselben höchst gefährlich werden, wie sich diess schon bei Antisthenes gezeigt hat, sobald die sokratische Forderung des Wissens folgerichtiger entwickelt, und auch die religiösen Vorstellungen darauf angesehen wurden, was sich die Leute dabei denken. Und ebenso verhält es sich mit seinem dämonischen Zeichen. Denn als Orakel freilich steht dieses auf dem Boden des griechischen Glaubens, aber als ein inneres Orakel verlegt es die Entscheidung, statt sie von Vorbedeutungen und äusseren Zeichen abhängig zu machen, in das Subjekt. Welcher gefährliche Vorgang war diess. aber nicht in einem Lande, wo die Orakel nicht blos ein religiöses, sondern zugleich auch ein politisches Institut waren, und wie leicht konnten Andere das Beispiel des Philosophen in der Art nachahmen, dass sie statt eines unerklärlichen inneren Gefühls ihre verständige Einsicht zu Rathe zogen, und dieser gegenüber die Göttersprüche und den Götterglauben geringschätzten! Nun mögen wir vielleicht unsererseits überzeugt sein, dass Sokrates in allen diesen Beziehungen im Wesentlichen Recht hatte, wie er ja auch durchaus ein Vorläufer und Begründer unserer sittlichen Weltanschauung gewesen ist: aber wer die Voraussetzungen der altgriechischen Sittlichkeit

1) Plato a. a. O.

2) Plato Apol. 31, C ff.

theilte, konnte dieses neue Recht unmöglich anerkennen, und ein Staat, der auf diese Voraussetzungen gebaut war, konnte seine Verkündigung nicht dulden, wenn er nicht einen Selbstmord begehen wollte. Denken wir uns daher, dass Sokrates, nicht etwa nur in dem Sparta Lykurg's, sondern selbst zu Athen unter dem alten marathonischen Geschlecht so gelehrt und gewirkt hätte, wie er gelehrt und gewirkt hat, so würden wir es ganz natürlich finden, dass der Staat diesem Wirken Einhalt zu thun gesucht hätte. Denn dieser Staat kannte die Freiheit der persönlichen Ueberzeugung, welche Sokrates forderte, nun einmal nicht, und konnte sie nicht ertragen [1]). Selbst eine Bestrafung des Neuerers könnte uns in einem solchen Staat nicht überraschen, denn nach den älteren griechischen Begriffen war eine staatsgefährliche Lehre als ein Verbrechen gegen den Staat zu behandeln; und wenn nun der Bestrafte einem richterlichen Verbot zum Voraus den Gehorsam verweigerte, wie diess Sokrates gethan hat, konnte die Todesstrafe kaum ausbleiben. Sofern wir daher von der altgriechischen Ansicht über Recht und Staat ausgehen, kann die Verurtheilung des Sokrates nicht für ungerecht erklärt werden [2]).

Eine andere Frage ist es nun aber freilich, ob auch das damalige Athen zu diesem Urtheil noch ein Recht hatte, und damit nehmen es die Vertheidiger desselben in der Regel viel zu leicht [3]). Wir unsererseits müssen diese Frage unbedenklich verneinen. Hätte

1) Dass nämlich Sokrates nicht gegen die solonische Verfassung aufgetreten sei, vielmehr die Rückkehr zur altgriechischen Weise verlangt habe, wie Georgii in seiner Uebersetzung der platonischen Apologie S. 674 gegen mich einwendet, ist nicht richtig: Sokrates hat (s. o. S. 112 f.) nicht blos die nachsolonische Einrichtung der Aemter-Besetzung durch's Loos, sondern auch die solonische der Volkswahl getadelt, und sein Princip der freien Prüfung und Selbstentscheidung liegt von dem Geist der solonischen Zeit himmelweit ab.

2) M. vgl. zu dem Obigen auch die guten Bemerkungen von Kock, Ausgew. Komöd. d. Aristoph. I, 7 ff.

3) Das Richtigste hat auch hier Hegel a. a. O. S. 100 ff., wenn gleich auch er im Vorhergehenden die Athener allzu ausschliesslich als Repräsentanten der altgriechischen Sittlichkeit behandelt; höchst einseitig verfährt dagegen Forchhammer in der mehrerwähnten Abhandlung, wenn er hier die Athener schlechtweg als die Gesetzlichen, den Sokrates schlechtweg als Revolutionär bezeichnet, und diesem die extremsten Consequenzen seines Princips, mag Sokrates selbst auch noch so sehr dagegen protestiren, als bewusste Absicht unterschiebt.

zur Zeit des Miltiades und Aristides ein Sokrates auftreten können, und er wäre verurtheilt worden, so möchte man darin einfach eine Gegenwehr der alten gediegenen Sitte gegen die hereinbrechende Neuerung sehen, in der Periode nach dem peloponnesischen Krieg ist diese Auffassung nicht mehr zulässig. Wo war denn damals jene substantielle Sittlichkeit, deren Vertheidiger Anytus und Meletus gewesen sein sollen? Waren denn nicht längst alle Verhältnisse Anschauungen und Lebensgewohnheiten von einer ganz anderen und viel gefährlicheren Subjektivität, als die sokratische, durchdrungen? War man nicht längst gewohnt, an der Stelle der alten grossen Staatsmänner Demagogen und Oligarchen zu sehen, die in allem Uebrigen zwar sich befehdeten, aber in dem gesinnungslosen Spiel der Ehrsucht und der Ränke übereinkamen? Hatten nicht alle Gebildeten jener Zeit die Schule einer Aufklärung durchgemacht, welche den Glauben und die Sitte der Väter gründlich zersetzt hatte? Hatte man nicht seit einem Menschenalter sich in den Gedanken eingelebt, dass die Gesetze willkührliche Satzungen seien, und das natürliche Recht ein ganz anderes sei, als das positive [1]? Was war aus der alten Zucht geworden, als ein Aristophanes seinen Zuhörern, mitten unter seinen Ausfällen gegen Sokrates, halb mit Lachen, halb mit Unmuth, vorhalten konnte, sie seien sammt und sonders Ehebrecher [2]? was aus der altväterlichen Frömmigkeit in einer Zeit, wo die skeptischen Verse des Euripides in Aller Mund waren, wo man jedes Jahr auf's Neue die heiteren Einfälle beklatschte, mit denen Aristophanes und andere Komiker die Bewohner des Olymp zu Falle brachten, wo die vorurtheilsfreisten Männer klagten, dass Gottesfurcht, Treue und Glauben verschwunden seien [3], wo die Mythen von einer künftigen Vergeltung allgemein verlacht wurden? [4] Diesen Zustand hat Sokrates nicht gemacht, sondern vorgefunden; und was ihm zur Last gelegt wird, besteht in Wahrheit nur darin, dass er auf den Geist seiner Zeit eingieng, um ihn aus sich selbst zu reformiren, statt den nutzlosen und verkehrten Versuch der Rückkehr zu einer unwiederbringlich verschwundenen Bildungsform zu machen. Es war ein augenscheinlicher Missgriff, wenn seine

1) M. vgl. S. 20 f. und unsern 1sten Thl. S. 779 ff.

2) Wolken 1083 ff.

3) Thucyd. III, 82 ff. II, 53.

4) Plato Rep. I, 330, D.

Gegner ihn für den Verfall der Sitte und des Glaubens verantwortlich machten, dem er auf dem allein richtigen Wege zu steuern bemüht war; es war eine grobe Selbsttäuschung, wenn sie sich selbst wirklich für die Männer der guten alten Zeit hielten: seine Verurtheilung ist ein schreiender politischer Anachronismus, eine von jenen verfehlten Maassregeln, durch welche die Staatskunst der Restauration jederzeit ihre Unfähigkeit und Kurzsichtigkeit an den Tag gelegt hat. Sokrates hat allerdings den ursprünglichen Boden des griechischen Bewusstseins verlassen, und es über die Schranken hinausgehoben, innerhalb deren diese bestimmte Gestalt nationalen Lebens allein möglich war; aber er hat diess nicht früher gethan, als die Zeit dazu da war, und die fernere Unhaltbarkeit des Alten sich klar herausgestellt hatte. Die Umwälzung, welche sich im Geist des griechischen Volkes vollzog, war nicht die Schuld dieses Einzelnen, sondern das Schicksal, oder wenn man lieber will, die Gesammtschuld seiner Zeit; indem ihn das athenische Volk dafür bestrafte, hat es in ihm sich selbst verurtheilt, es hat das Unrecht begangen, den Einzelnen für das büssen zu lassen, wofür Alle der Geschichte verantwortlich waren. Diese Verurtheilung hat desshalb auch nicht das Geringste genützt, der Geist der Neuerung ist dadurch mehr angefeuert, als gebannt worden. Wir haben hier also nicht den einfachen Zusammenstoss von zwei gleich berechtigten und gleich beschränkten sittlichen Mächten, Schuld und Unschuld vertheilen sich nicht gleich an die beiden Partheien: während vielmehr Sokrates das unbedingte Recht eines geschichtlich nothwendigen und seinem Inhalt nach höher stehenden Princips für sich hat, vertreten seine Gegner nicht allein ein beschränkteres Princip, sondern sie haben auch nicht mehr das volle Recht dieses ihres Princips, weil sie in Wahrheit nicht mehr darin stehen. Gerade das ist vielmehr die eigenthümliche tragische Verwicklung in dem Schicksal des Philosophen, dass hier der Reformator, welcher der wahrhaft Conservative ist, im Namen einer äusserlichen und eingebildeten Restauration verfolgt wird, dass daher die Athener in seiner Person über sich selbst den Stab brechen, und dass er in Wahrheit nicht für die Zerstörung der Sitte und des Glaubens, sondern für seine Bemühungen um ihre Wiederherstellung bestraft wird.

Um den ganzen Vorgang richtig zu beurtheilen, dürfen wir auch das nicht vergessen, dass Sokrates nur mit einer geringen

Stimmenmehrheit schuldig befunden worden ist, dass es allem Anschein nach in seiner eigenen Hand lag, seine Freisprechung herbeizuführen, und dass er statt des Todes ohne allen Zweifel mit einer weit geringeren Strafe belegt worden wäre, wenn er es unterliess, seinen Richtern mit diesem herausfordernden Stolz entgegenzutreten. Diese Umstände müssen uns zweimal bedenklich machen, den Untergang des Philosophen als das unvermeidliche Ergebniss seiner Auflehnung gegen den Geist seines Volks zu betrachten; wie sie vielmehr einerseits dazu dienen, die Schuld der Athener in einem milderen Licht erscheinen zu lassen, und einen Theil derselben dem Angeklagten selbst zuzuschieben, so können sie uns andererseits zeigen, dass zufällige, und von dem principiellen Charakter der sokratischen Lehre unabhängige Dinge für das schliessliche Ergebniss von entscheidendem Gewicht waren. Der Philosoph trat allerdings dem Standpunkt und den Anforderungen der altgriechischen Sittlichkeit in wesentlichen Beziehungen entgegen, aber nach dem damaligen Stand des öffentlichen Geistes in Athen musste es desshalb zwischen ihm und seinem Volke nicht nothwendig zum Bruch kommen, und wenn der politische Rückschlag nach der Vertreibung der dreissig Tyrannen den Angriff gegen ihn herbeiführte, so war doch die Ueberzeugung von seiner Schuld nicht so allgemein, dass es ihm nicht möglich gewesen wäre, der Todesstrafe zu entgehen.

Für seinen Ruhm und seine Sache war es ein Glück, dass diess nicht geschehen ist. Was Sokrates nach seiner Verurtheilung in frommem Glauben aussprach, dass es besser für ihn sein werde, zu sterben, das hat sich an seinem Werke in vollem Maass bestätigt. Das Bild des sterbenden Sokrates musste seinen Schülern im höchsten Grade das leisten, was es uns selbst heute noch, nach Jahrtausenden, leistet: ein lautes Zeugniss abzulegen von der Grösse des menschlichen Geistes, von der Macht der Philosophie, von der Unüberwindlichkeit eines frommen, reinen, in seiner klaren Ueberzeugung beruhigten Sinnes. Es musste als der unverrückte Leitstern ihres inneren Lebens in jenem ganzen Glanze vor ihnen stehen, in dem es uns durch Plato's Meisterhand erhalten ist. Es musste die Bewunderung für ihren Lehrer, die Nacheiferung, die Hingebung an seine Philosophie zur Begeisterung entflammen. Durch seinen Tod wurde seinem Leben und seinen Reden der Stempel einer höheren

Wahrheit aufgedrückt; die erhabene Ruhe, die selige Heiterkeit, mit der er ihm entgegengieng, war die thatsächliche Bestätigung aller seiner Ueberzeugungen, der Höhepunkt eines langen, der Wissenschaft und der Tugend geweihten Lebens. Der Inhalt seiner Lehre ist dadurch nicht vermehrt, aber ihre Wirkung ist unendlich verstärkt worden, und nachdem er lebend fruchtbarere Keime ausgestreut hatte, als irgend ein anderer Philosoph vor oder nach ihm, hat sein Sterben mächtig dazu mitgewirkt, dass sie in den sokratischen Schulen kräftig aufgiengen.

B. Die unvollkommenen Sokratiker.

1. Die Schule des Sokrates. Sokratische Popularphilosophie. Xenophon, Aeschines u. A.

Ein so bedeutender und so nach allen Seiten hin anregender Geist, wie Sokrates, musste auf Leute der verschiedensten Art einen bleibenden Eindruck hervorbringen. Aber wenn selbst die entwickeltsten Systeme nicht von allen ihren Anhängern in dem gleichen Sinn verstanden werden, so war noch eine viel grössere Ungleichheit und Mannigfaltigkeit der Auffassung da zu erwarten, wo nicht ein fertiges System vorlag, sondern erst die Keime und Bruchstücke eines Systems: eine Persönlichkeit, ein Princip, eine Methode, eine Menge vereinzelter Aussprüche und gelegenheitlicher Untersuchungen. Die Meisten hielten sich hier natürlich an das, was zuerst in die Augen fiel und dem allgemeinen Verständniss zunächst lag: die originelle Persönlichkeit, den reinen Charakter, die verständige Lebensansicht, die tiefe Frömmigkeit, die schönen Sittensprüche des Philosophen. Nur eine Minderzahl wandte den philosophischen Gedanken, welche oft in so unscheinbarem Gewand auftraten, eine ernstere Aufmerksamkeit zu. Auch diese blieben aber fast alle bei einer einseitigen Auffassung der sokratischen Bestrebungen stehen; und wenn sie zugleich ältere Theorieen mit der Lehre ihres Meisters verbanden, welche an sich freilich einer solchen Ergänzung bedurfte, so giengen darüber bei ihnen die Früchte seiner Philosophie grossentheils wieder verloren. Nur einem Einzigen ist in tieferem Verständniss des sokratischen Geistes eine wissenschaftliche Schöpfung gelungen, welche in der umfassendsten und glänzendsten Weise das leistete, was Sokrates in anderer Art und auf beschränkterem Gebiet angestrebt hatte.

Zu der ersten Klasse gehört ohne Zweifel die überwiegende Mehrzahl der Männer, die uns als Genossen des sokratischen Kreises bekannt sind [1]. Auch die Schriften, welche von einigen dieser Sokratiker erwähnt werden [2], unter denen sich aber viel Unächtes befunden zu haben scheint, erhoben sich durchschnittlich wohl kaum über das Gebiet populärer Vorschriften für das Leben. Wie die sokratische Lehre auf diesem Standpunkt aufgefasst und angewandt

1) So Krito (Xen. Mem. II, 9. Plato Krito. Phädo 59, B. 60, A. 63, D ff. 115, A ff. Euthydem. Diog. II, 121, wo ihm auch 17 Schriften beigelegt werden, die ihm aber ohne Zweifel ebensowenig gehören, als seine angeblichen Söhne Hermogenes u. s. w. Ebd. II, 20 — s. o. S. 44, 4 — 31. 105); sein Sohn Kritobulus (Xen. Mem. I, 3, 8. II, 6. Oec. 1—6. Symp. 4, 10 ff. u. ö. Plato Apol. 33, D. 38, B. Phädo 59, B. Aeschin. b. Athen. V, 220, a); Chärephon (Mem. I, 2, 48. II, 3. Plato Apol. 20, E ff. Charm. 153, B und im Gorgias. Aristoph. Wolken. Vögel 1296) und sein Bruder Chärekrates (Mem. a. d. a. O.); Apollodor (Mem. III, 11, 17. Plato Apol. 34, A. 38, B. Phädo 59, B. 117, D. Symp. Eingang); Aristodem (Mem. I, 4. Pl. Symp. 173, B. 174, A ff. 223, B.); Euthydem (Mem. IV, 2. 3. 5. 6. Pl. Symp. 222, B); Theages (Pl. Apol. 33, E. Rep. VI, 496, B. Theages); Hermogenes (Xen. Mem. II, 10, 3 ff. IV, 8, 4. Symp. 4, 46 ff. u. ö. Apol. 2. Plato Phädo 59, B. Kratylus); Hermokrates (Mem. I, 2, 48. Pl. Tim. 19, C. Krit. Einl.); Phädonides (Mem. I, 2, 48. Pl. Phädo 59, C); Theodotus (Pl. Apol. 33, E); Epigenes (ebd. Phädo 59, B. Mem. III, 12); Menexenus (Phädo 59, B. Lysis 206, D ff. Menexenus); Ktesippus (Phädo a. a. O. Euthydem. Lysis); Theätet (Pl. Theät. Soph. Polit. Eing.); Terpsion (Pl. Theät. Eing. Phädo 59, C); Charmides (Xen. Mem. III, 7. 6, 14. Symp. 4, 29 ff. u. ö. Hellen. II, 4, 19. Plato Charmides. Symp. 222, B. Prot. 315, A.); Glauko (Mem. III, 6; derselbe ist es ohne Zweifel, von welchem Diog. II, 124 9 ächte und 32 unächte Gespräche erwähnt); Kleombrotus (Phädo 59, C — vielleicht derselbe, welcher nach Kallimachus bei Cic. Tusc. I, 34, 84. David Proleg. in Categ. 9, Schol. in Arist. 13, b, 35. Ammon. in Porph. Isag. 2, b, unt. über dem Phädo sich selbst entleibt haben soll, was er in diesem Fall wohl nicht aus einem Missverständniss der Ermahnung zum philosophischen Sterben, sondern aus Schaam über sein dort gerügtes Benehmen gethan hätte); Diodor (Mem. II, 10); Kritias (den noch Dionys. jud. de Thuc. c. 31, S. 941 zu den Sokratikern rechnet) und Alcibiades in ihren jüngeren Jahren (Mem. I, 2, 12 ff. Plato an vielen Orten); um solcher Männer nicht zu erwähnen, die zwar als persönliche Bekannte des Sokrates aufgeführt werden, aber seiner Denkweise sich nicht anschlossen, wie Phädrus, der Freund sophistischer Redekunst (Plato Phädr. Symp.), wie der bekannte Kallias (Xen. Symp. Plato Prot. u. ö.), der jüngere Perikles (Mem. III, 5), Aristarch (Mem. II, 7), Eutherus (Mem. II, 8) und viele Andere.

2) Krito und Glauko, s. vor. Anm.

wurde, kann uns Xenophon [1]) zeigen. Lesen wir die Werke dieses Mannes, so können wir seiner reinen und ehrenwerthen Gesinnung, seinem ritterlichen Wesen, seinem gesunden Verstand unsere Achtung nicht versagen; aber seine philosophische Begabung können wir nicht hoch anschlagen. Seine Schilderung des Sokrates ist voll Bewunderung für die Grösse seines Charakters, seine philosophische Bedeutung dagegen und seine wissenschaftlichen Gedanken hat er nur unvollkommen verstanden. Er theilt nicht blos die Beschränktheit des sokratischen Standpunkts, wenn er z. B. die abschätzigen Urtheile seines Lehrers über die Naturwissenschaft als einen Beweis von Frömmigkeit und Einsicht behandelt [2]); sondern er verkennt auch das wahrhaft Philosophische von Bestimmungen, die er selbst berichtet. Die Begriffsbildung, in welcher der eigentliche Kern der sokratischen Philosophie liegt, wird von ihm nur gelegenheitlich erwähnt, um zu zeigen, welche Verdienste sich Sokrates um die dialektische Ausbildung seiner Freunde erworben habe [3]), und wenn der Philosoph in seinem Wissensdurst Jeden, der ihm in die Hände fällt, über sein Thun ausfragt, so weiss Xenophon daraus nur zu folgern, dass er sich Leuten aller Art, bis auf die Handwerker hinaus, nützlich zu machen gesucht habe [4]). Auch die Bedeu-

1) Xenophon der Sohn des Gryllus, wahrscheinlich 444 oder 445 v. Chr. geboren, soll frühe mit Sokrates bekannt geworden sein (Diog. II, 48, dessen Bericht übrigens nicht sehr glaubwürdig aussieht; weiter vgl. man S. 50, 8). Zwei Jahre vor Sokrates Tod schloss er sich dem griechischen Söldnerheer des jüngeren Cyrus an, dessen ruhmvollen Rückzug er leitete und später beschrieb. Desshalb aus Athen verbannt, diente er mehrere Jahre im spartanischen Heer, und lebte dann erst in Skillus unweit Elis, von dort vertrieben (s. 371 v. Chr.) in Korinth, wo er auch, frühestens Ol. 106, 2 (355 v. Chr.) starb. Seine Schriften, durch Reinheit und Anmuth der Sprache und durch schmucklose Klarheit der Darstellung ausgezeichnet, scheinen vollständig erhalten zu sein; die Apologie jedoch, der Agesilaus und die Schrift über die athenische Staatsverfassung sind schwerlich ächt, die Bücher über die Jagd und die lacedämonische Verfassung wenigstens zweifelhaft. M. s. über sein Leben und seine Schriften ausser Diog. II, 48 ff. Krüger, de Xenoph. vita (Halle 1832) und im 2ten Band s. historisch-philol. Studien; Ranke, de Xenoph. vita et scriptis. Berlin 1851; Bähr in Pauly's Realencyklopädie VI, b, 2791 ff., wo auch die weitere Litteratur angegeben ist. Delbrück's Xenophon ist mir, wie bemerkt, nicht näher bekannt.

2) Mem. I, 1, 11 ff. IV, 7.

3) Mem. IV, 6.

4) Ebd. III, 10, 1. 1, 1 vgl. S. 75, 1.

tung jener Bestimmungen über die Tugend, auf denen alles Eigenthümliche der sokratischen Ethik ruht, lässt sich aus seinem Bericht so schwer herausfinden, dass man wohl sieht, wie wenig sie ihm selbst klar war [1]). So finden wir denn auch in seinen selbständigen Darstellungen zwar vielfache Anklänge und Erinnerungen an die sokratische Lehrweise, aber es ist ihm dabei zu ausschliesslich um die praktische Anwendung zu thun, als dass es zu wirklichen wissenschaftlichen Untersuchungen kommen könnte. Er beschreibt die katechetische Art der Belehrung [2]), die er auch selbst nicht ohne Gewandtheit handhabt; aber seine Gespräche gehen nicht in der gleichen Weise, wie die ächt sokratischen, auf Begriffsbestimmungen aus. Er empfiehlt die Selbsterkenntniss [3]), aber zunächst nur in dem populären Sinn, dass Niemand etwas beginnen solle, was über seine Kräfte geht. Er dringt auf Frömmigkeit, Selbstbeherrschung [4]) u. s. w., aber den sokratischen Satz, dass alle diese Tugenden im Wissen bestehen, scheint er nicht zuzugeben [5]). Er zeigt in sokratischer Weise, dass dem Einsichtigen Jeder gerne gehorche [6]), dass das Gerechte mit dem Gesetzlichen zusammenfalle [7]), dass der Reiche nicht glücklicher sei, als der Arme [8]); er wiederholt, was Sokrates über Wahrhaftigkeit und Täuschung gesagt hatte [9]), doch nicht ohne die Andeutung, dass diese Grundsätze leicht missbraucht werden könnten; er erklärt sich mit derselben Entschiedenheit, wie sein Lehrer, gegen die sinnlichen Auswüchse der griechischen Knabenliebe [10]); er verlangt, auch hierin an ihn sich anschliessend, dass der Frau vom Manne eine gleichberechtigte Stellung zugestanden, und ihrer Ausbildung grössere Sorgfalt gewidmet werde [11]); er äussert

1) Vgl. Mem. III, 9 und dazu S. 97. 123.

2) Oec. 19, 14 ff.

3) Cyrop. VII, 2, 20 ff.

4) Z. B. Cyrop. VIII, 1, 23 ff.

5) M. vgl. die Unterredung zwischen Cyrus und Tigranes Cyrop. III, 1, 16 ff., auch Mem. I, 2, 19 ff., wo wir gleichfalls mehr die gewöhnliche, als die sokratische Ansicht haben, wiewohl die letztere den Worten nach anerkannt wird.

6) Cyrop. I, 6, 21 vgl. oben S. 112, 6.

7) Cyrop. I, 3, 17 vgl. S. 102, 1.

8) Cyrop. VIII, 3, 40. Symp. 4, 29 ff. vgl. Mem. I, 6, 4 ff.

9) Cyrop. I, 6, 31 ff. vgl. Mem. IV, 2, 13 ff.

10) Symp. 8, 7 ff. s. o. S. 110.

11) Oec. 3, 13. c. 7 vgl. S. 111, 1.

sich mit Wärme über die Allwissenheit und Allmacht der Götter, über ihre Fürsorge für die Menschen, über den Segen der Frömmigkeit [1]), zugleich theilt er aber auch den Glauben seines Volks hinsichtlich der Weissagungen und Opfer in vollem Maasse [2]); er lässt seinen Cyrus die Hoffnung auf ein höheres Leben nach dem Tode mit verschiedenen Erwägungen begründen, ohne dass er sie doch mit voller Entschiedenheit auszusprechen wagte: er erinnert an die Unsichtbarkeit der Seele, an die Rache, welche unschuldig Gemordete ausüben, an die Verehrung der Verstorbenen, er kann sich nicht überzeugen, dass die Seele, welche den Leib lebendig macht, ihrerseits sterblich sein sollte, dass die Vernunft nicht nach der Trennung vom Leibe reiner hervortreten sollte, und er sieht ein Vorzeichen davon auch in der Weissagung der Schlafenden [3]). Man wird in diesen Ausführungen den denkenden Kopf und den treuen Sokratiker nicht verkennen, aber von eigenthümlichen Gedanken ist doch kaum irgend etwas darin zu finden, und auch von dem Wenigen, worin sokratische Sätze etwas weiter verfolgt zu sein scheinen, wissen wir nicht, inwieweit es Xenophon selbst oder seinem Lehrer angehört. Auch die ausführliche Schrift über das Staatswesen, die Cyropädie, ist als philosophische und politische Leistung unbedeutend. Xenophon will hier das sokratische Ideal des sachverständigen Herrschers ausführen [4]), der für sein Volk sorgt, wie ein guter Hirte für seine Heerde [5]); aber was er wirklich giebt, ist fast nur eine Schilderung des tapfern und umsichtigen Feldherrn [6]), des gerechten Mannes, des ritterlichen Eroberers; die Aufgabe des Staats schärfer zu bestimmen, sie in höherem Sinne zu fassen, ihre Lösung durch dauernde Einrichtungen zu sichern, macht er keinen nennenswerthen Versuch; lässt sich auch in der Forderung einer sorgfältigen Erziehung [7]) der Sokratiker wiedererkennen, so ist es

1) Symp. 4, 46 ff. Cyrop. I, 6, 2 ff. u. ö. vgl. S. 118 f.

2) M. vgl. ausser vielen andern Stellen: Cyrop. I, 6, 2. 23. 44. Oec. 5, 19 f. 7, 7. 11, 8 und dazu S. 58, 7. 119. Cyr. I, 6, 23 stimmt mit Mem. I, 1, 6 ff. genau überein.

3) Cyrop. VIII, 7, 17 ff. s. o. S. 120 f.

4) I, 1, 3 vgl. S. 112 f.

5) VIII, 2, 14 vgl. Mem. I, 2, 32.

6) Ueber dessen Obliegenheiten I, 6, 12 ff. in ähnlicher Weise gesprochen wird, wie Mem. III, 1; vielleicht ist eben Xenophon selbst der ungenannte Freund des Sokrates in dieser Stelle.

7) I, 2, 2 ff. VIII, 8, 13. VII, 5, 72 ff.

doch dabei so wenig auf's Wissen abgesehen [1]), dass diese Erziehung weit eher eine spartanische, als eine sokratische, zu nennen ist; sonst aber hängt Alles an der Persönlichkeit des Fürsten; der Staat ist ein asiatisches Reich, sein höchster Zweck ist Macht und Reichthum des Herrschers und des kriegerischen Hofadels, auf diesen Zweck sind alle seine Einrichtungen berechnet [2]), selbst dieser Standpunkt ist aber sehr ungenügend ausgeführt, und viele höchst wichtige Theile des Staatslebens sind ganz unbeachtet geblieben [3]). Gelungener ist die kleine Schrift vom Hauswesen, das Zeugniss eines verständigen und wohlwollenden Sinnes, welcher sich namentlich auch in der Stellung der Frauen [4]) und der Behandlung der Sklaven [5]) ausspricht; aber auf einen philosophischen Charakter kann sie keinen Anspruch machen, wenn auch einzelne sokratische Gedanken darin vorkommen [6]). Die Geschichte der Philosophie hat von Xenophon wenig zu sagen.

In ähnlicher Weise scheint **Aeschines** [7]) die sokratische

1) Nur ein schwacher Anklang an das sokratische Princip findet sich I, 4, 3.

2) M. vgl. in dieser Beziehung besonders VIII, 1 f. Auch der Vertrag des Cyrus mit den Persern, VIII, 5, 24 ff., hat zunächst nur die Bedeutung, sich gegenseitig die Vortheile der Herrschaft zu sichern.

3) M. vgl. hierüber auch die geistreichen Bemerkungen von Mohl, Geschichte d. Staatswissensch. I, 204.

4) C. 3, 13. c. 7 s. o.

5) 12, 3 ff. 14, 9. c. 21. 7, 37. 41.

6) Dahin gehört der Satz (1, 7 ff. 6, 4 vgl. oben S. 98, 1), dass nichts ein Gut sei, das man nicht richtig zu gebrauchen versteht, und die oben erwähnten Aeusserungen über die Frauen.

7) Aeschines, des Lysanias Sohn (Plato Apol. 33, E u. A., wogegen Diog. II, 60 nicht in Betracht kommt), wird wegen seiner Anhänglichkeit an Sokrates gerühmt (Diog. II, 34. Sen. benef. I, 8); Plato nennt ihn (a. a. O. und Phädo 59, B) unter denen, welche bei seiner Verurtheilung und seinem Tod zugegen waren; Idomeneus jedoch (bei Diog. II, 60. 35. III, 36) übertrug ihm wohl nur aus Missgunst gegen Plato die Rolle des platonischen Krito (s. S. 137, 4). Später treffen wir ihn bei dem jüngeren Dionys (Diog. II, 61. 63. Plut. adul. et am. c. 26, S. 67. Philostr. v. Apollon. I, 35, S. 43. Lucian Paras. c. 32 vgl. Diodor XV, 76), dem er nach Plut. von Plato, nach Diog. von Aristipp empfohlen worden wäre; Letzterer erscheint auch bei Diog. II, 82. Plut. coh. ira 14, S. 462 als sein Freund. Von Hause aus arm (Diog. II, 34. 62. Sen. a. a. O.) war er auch später, als er nach Athen zurückgekehrt war, in dürftigen Umständen; eine Schule zu errichten soll er nicht gewagt, aber für

Lehre behandelt zu haben. Die Schriften dieses Sokratikers [1]) werden den besten Mustern der attischen Prosa beigezählt [2]), und von Einzelnen selbst den xenophontischen vorgezogen [3]); es wird ferner von ihnen gerühmt, sie haben den Geist der sokratischen Reden mit besonderer Treue wiedergegeben [4]); und die wenigen Ueberbleibsel derselben bestätigen Beides; aber an eigenen philosophischen Gedanken scheinen sie ziemlich arm gewesen zu sein, und überhaupt mehr in der anmuthigen und gewandten Darstellung, als in der selbständigen Verarbeitung der sokratischen Lehren ihre Stärke gehabt zu haben.

Philosophischere Naturen mögen die Thebaner Simmias [5]) und Cebes [6]) gewesen sein. Beide waren Schüler des Philolaus [7]), und beide werden uns von Plato als nachdenkende wissensdurstige Leute geschildert [8]). Indessen wissen wir nicht das Geringste von

Bezahlung einzelne Reden und Vorträge gehalten haben (Diog. II, 62 — was Athen. XI, 507, c. Diog. II, 20 anführen, verdient keinen Glauben); wie es sich mit den schmutzigen Geschichten verhält, welche ihm Lysias b. Athen. XIII, 611, d ff. vorrückt, muss dahingestellt bleiben. Seine Schriften liessen nach Athen. a. a. O. einen ehrenwerthen Mann in ihm vermuthen. Die Zeit seines Todes ist nicht bekannt.

1) Es gab deren (nach Diog. II, 61. 64. Phrynichus in Phot. Bibliothek C. 158, S. 101, b Bekk.) sieben, deren Aechtheit anerkannt war. Ihre spärlichen Ueberbleibsel hat Hermann de Aeschinis Socrat. reliquiis (Gött. 1850) gesammelt. Ebd. S. 8 f. (vgl. Gesch. u. Syst. d. Plat. 585, 182) findet sich das Nöthige über die unterschobenen Schriften.

2) S. folg. Anm. u. Longin π. εὑρέσ. Rhet. gr. IX, 559.

3) Phrynich. b. Phot. Cod. 61, Schl. 158, g. E. Hermogenes form. orat. II, 3, Rhet. gr. ed. Walz III, 394, wogegen Timon b. Diog. II, 55. 62 nichts beweist. In seinen Reden soll er Gorgias nachgeahmt haben, Diog. II, 63. Philostr. epist. 72, S. 364 Kays.

4) Aristid. orat. XLV, S. 35 Cant. Daher die Behauptung (b. Aristid. a. a. O. Diog. II, 60. 62. Athen. XIII, 611, d. Phot. Cod. 158 g. E.), seine Gespräche seien von Sokrates selbst verfasst und ihm von Xanthippe geschenkt worden. Auch Diog. II, 47 rechnet ihn zu den ausgezeichnetsten Sokratikern.

5) Xen. Mem. I, 2, 48. III, 11, 17. Plato Phädo 59, C. 63, A ff. u. ö.

6) Mem. a. d. a. O. Phädo 59, C. 60, C ff.

7) Phädo 61, D.

8) Ueber Simmias heisst es Phädo 242, B, kein Anderer habe so viele philosophische Reden geführt und veranlasst, und Phädo 85, C spricht er selbst den Grundsatz aus, jede Frage bis auf's Aeusserste zu verfolgen; von

ihren philosophischen Ansichten und Leistungen; die Schriften, welche von ihnen erwähnt werden [1], hatte schon Panätius verworfen [2], so weit er sie überhaupt kannte, und die einzige derselben, welche wir noch besitzen, das »Gemählde« des Cebes, ist sicher unächt [3]. Noch weniger kann an die Aechtheit der Schriften gedacht werden, welche in späterer Zeit unter dem Namen des Schusters Simon im Umlauf waren [4]; wahrscheinlich ist der ganze Mann eine erdichtete Person [5].

Als Stifter philosophischer Schulen sind uns ausser Plato vier Sokratiker bekannt: Euklides, Phädo, Antisthenes, Aristippus. Die zwei ersten von diesen Männern sind sich nahe verwandt, die zwei andern dagegen verfolgen eigenthümliche Wege, und es gehen demnach drei sokratische Schulen von ihnen aus: die elisch-mega-

Cebes sagt der Phädo (63, A. 77, A), er wisse immer Einwendungen aufzuspüren, und sei der beharrlichste Zweifler, den es gebe. Dieser Schilderung entspricht denn auch die Rolle, welche Beide in diesem Gespräch spielen.

1) Diog. II, 124 f. nennt von Simmias 23, von Cebes drei Gespräche, unter denen auch das noch vorhandene „Gemählde" sich befindet. Die sonstigen Zeugnisse für das letztere s. b. Schweighäuser Epicteti Enchiridion et Cebetis tabula S. 261.

2) Diog. II, 64: πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφῶντος, Ἀντισθένους, Αἰσχίνου· διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου, τοὺς δὲ ἄλλους ἀναιρεῖ πάντας.

3) Ihre Aechtheit hat zwar auch in neuerer Zeit noch Vertheidiger gefunden, wie Bähr (Pauly's Realencyklopädie 2ter Bd. Art. Cebes) und Schweighäuser z. c. 13. 33; diese Annahme wird aber schon durch diese zwei Stellen widerlegt, von denen die erste der Peripatetiker erwähnt, und die zweite ein Wort aus Plato's Gesetzen anführt. Auch in dem sonstigen Inhalt der Schrift lässt sich trotz der Farblosigkeit des Ganzen der Standpunkt einer späteren Zeit in der stoischen Moral und der Polemik gegen die falsche Bildung kaum verkennen.

4) M. s. über ihn und seine Schriften: Diog. II, 122 f. Suid. Σωκράτης. Epist. Socrat. 12. 13. Plut. c. princ. philos. c. 1, S. 776. Böckh in Plat. Minoëm 42 ff. Ders. Simonis Socrat. dialogi IV. Hermann Plat. I, 419. 585.

5) Was Diogenes von ihm berichtet, ist dürftig, und die Angabe, dass ihm Perikles angeboten habe, ihn zu sich zu nehmen, er es aber abgelehnt habe, sieht selbst abgesehen von den chronologischen Bedenken, denen sie unterliegt, gar nicht geschichtlich aus. Von den Gesprächen, die ihm beigelegt werden, finden wir einen Theil auch unter andern Namen (s. Hermann a. a. O.). Bedenklich ist auch, dass kein älterer Zeuge seiner erwähnt, dass namentlich Plato und Xenophon von diesem angeblich so alten und merkwürdigen Schüler des Sokrates ganz schweigen.

rische, die cynische und die cyrenaische. Sie alle knüpfen an Sokrates an; aber einseitig in ihrem Streben und abhängig von älteren Theorieen wissen sie den Geist seiner Lehre nur unvollkommen aufzufassen, und so trennen sie sich von einander und von Jenem nach entgegengesetzten Richtungen. Sokrates hatte die höchste Aufgabe des Menschen in dem Wissen des Guten gefunden, was aber das Gute sei, hatte er nicht genauer anzugeben gewusst, sondern sich theils mit seiner praktischen Darstellung begnügt, theils auf eine eudämonistische Relativitätstheorie beschränkt. Diese verschiedenen Seiten des sokratischen Philosophirens gehen jetzt auseinander, und werden für sich zum Princip erhoben: die Einen halten sich an den allgemeinen Gehalt des sokratischen Princips, die abstrakte Idee des Guten, Andere gehen von der eudämonistischen Bestimmung dieser Idee aus, und machen das Gute selbst zu einem blos Relativen; innerhalb der ersten Klasse sodann ist den Einen die theoretische, den Andern die praktische Auffassung und Darstellung des Guten die Hauptsache. Die sokratische Schule spaltet sich so in die obengenannten drei Schulen; in demselben Maass aber, wie sich in ihnen einzelne Elemente des sokratischen Geistes zum Nachtheil der andern hervordrängen, gehen sie auch auf ältere, von der geschichtlichen Entwicklung im Ganzen bereits überholte Standpunkte zurück, die Megariker und Cyniker auf die eleatische Alleinslehre und die Sophistik des Gorgias, die Cyrenaiker auf die protagorische Skepsis und ihre heraklitische Begründung.

2. Die megarische und die elisch-eretrische Schule.

Der Stifter der megarischen Schule [1]) ist Euklides [2]). Ein

1) Deycks de Megaricorum doctrina (Bonn 1827), dessen fleissige Arbeit durch Mallet (Histoire de l'école de Mégare et des écoles d' Elis et d' Érétrie Par. 1845) keinen erheblichen Zuwachs erhalten hat; selbständiger, wenn auch stellenweise allzu breit, ist Henne École de Mégare (Par. 1843). Ritter über die Philosophie der megar. Schule im Rhein. Mus. II (1828) S. 295 ff. Hartenstein über die Bedeutung d. meg. Schule für die Gesch. d. metaphys. Probleme. Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1848. S. 190 ff. Prantl Gesch. d. Logik I, 33 ff., welcher die logischen Lehren der Schule am Eingehendsten bespricht.

2) Euklid's Wohnort war Megara (Plato Theät. Eing. Phädo 59, C u. A.); dass es auch sein Geburtsort war, sagt Cic. Acad. IV, 42, 129. Strabo IX, 1, 8. S. 393. Diog. II, 106; die Angabe, dass er aus Gella stamme (τινὲς bei

treuer Freund und Bewunderer des Sokrates [1], zugleich aber mit der eleatischen Lehre vertraut [2], benützte er die letztere zur weiteren Entwicklung der sokratischen Philosophie, so wie er diese aufgefasst hatte, und er begründete dadurch einen eigenen Zweig der sokratischen Schule [3], welcher sich bis in die erste Hälfte

Diog. a. a. O. nach Alexander Polyhistor), beruht wohl auf einem Missverständniss, vielleicht einer blossen Variante (Deycks S. 4 denkt an eine Verwechslung mit Euklid dem Spassmacher, γελοῖος, den aber Athen. VI, 242, b. 250, e nicht mit diesem Beinamen erwähnt; Henne S. 32 ff. vermuthet aus unzureichenden Gründen, er möge wohl in Gela erzogen sein). Die Zeit seiner Geburt können wir nicht näher feststellen, und auch die Anekdote bei Gell. VI, 10 (s. folg. Anm.) würde hiefür nicht ausreichen. Wahrscheinlich war er aber älter als Plato. Darauf weist wenigstens der Umstand (s. folg. Anm.), dass er nach dem Tode des Meisters für einen Theil der Sokratiker den Mittelpunkt abgab. Auch die Zeit seines Todes ist unbekannt; sollten Stilpo und Pasikles noch seine persönlichen Schüler gewesen sein, so müsste er mindestens bis gegen 360 v. Chr. gelebt haben, indessen ist die Sache sehr unsicher (s. u.). Ueberhaupt wissen wir von ihm sehr wenig. Eine berühmt gewordene Aeusserung gegen seinen Bruder, das Zeugniss eines sanftmüthigen Charakters, führt Plut. de ira 14, S. 462. frat. am. 18, S. 489. Stob. Floril. 84, 15 an. Diog. II, 108 nennt von ihm sechs Gespräche; vgl. jedoch S. 172, 3. M. s. über ihn auch Steinhart in Ersch und Gruber's Encyclopädie Sect. I, Bd. 39, S. 53 ff.

1) Die Erzählung bei Gell. N. A. VI, 10 über seine nächtlichen Besuche in Athen ist bekannt; indessen dürfte darauf nicht viel zu geben sein, wenn auch die Sache nicht schlechthin undenkbar ist. Dagegen sehen wir aus dem platonischen Theätet 142, C ff., dass Euklides von Megara aus Sokrates fleissig besuchte, und aus dem Phädo 59, C, dass er bei dessen Tod zugegen war. Einen weiteren Beweis für seine enge Verbindung mit dem sokratischen Kreise bietet aber die Thatsache (Diog. II, 106. III, 6), dass sich Plato und andere Sokratiker nach der Hinrichtung ihres Lehrers längere Zeit bei ihm aufhielten. Er selbst wird in der Regel als Schüler des Sokrates bezeichnet (Cic. a. a. O. u. A.), und den bedeutendsten Sokratikern beigezählt.

2) Wie diess aus seinem System noch sicherer, als aus Cic. und Diog. a. d. a. O. hervorgeht. Wann Euklid mit der eleatischen Philosophie bekannt wurde, wissen wir nicht, das Wahrscheinlichste ist aber immerhin, dass er ihren Einfluss früher, als den sokratischen, erfahren hatte, wenn auch die Anekdote bei Diog. II, 30 zu unsicher ist, um viel zu beweisen.

3) Megariker, Eristiker, auch Dialektiker genannt (Diog. II, 106); m. s. über diese Namen Deycks S. 7 f. Dass die Appellativbezeichnungen Eristiker und Dialektiker, wie natürlich, nicht auf die megarische Schule beschränkt sind, zeigt Derselbe; vgl. auch Sextus Empir., welcher unter den Dialektikern gewöhnlich die Stoiker versteht, z. B. Pyrrh. II, 146. 166. 229. 235 u. ö.

des dritten Jahrhunderts erhielt [1]. Als sein Schüler und sein nächster Nachfolger wird Ichthyas genannt [2], von dem wir aber nichts Weiteres wissen [3]. Bedeutender war jedenfalls Eubulides [4], der berühmte Dialektiker [5], welcher gegen Aristoteles schrieb [6], und als Lehrer des Demosthenes bezeichnet wird [7]. Gleichzeitig lebte auch Thrasymachus aus Korinth [8], und Dioklides [9], vielleicht auch Klinomachus [10], wogegen Pasikles [11] jünger gewesen zu sein scheint. Ein Schüler des Eubulides

1) Wie frühe Euklid das Haupt eines eigenen Schülerkreises wurde, und ob er förmlich, in der Weise eines Sophisten, als Lehrer auftrat, oder nur allmählig, wie Sokrates, lernbegierige Freunde um sich versammelte, wird uns nicht berichtet. Vielleicht gab gerade die Uebersiedlung mehrerer Sokratiker nach Megara den Anlass zur Stiftung der Schule, d. h. zur Bildung einer Gesellschaft, die zunächst an Euklid's Haus und Person sich anschliessend, sich mit philosophischen Unterredungen beschäftigte; denn dass Plato und seine Freunde selbst schon durch den Ruhm der euklidischen Schule nach Megara gezogen worden seien, wie Henne S. 27 f. 30 will, steht nirgends.

2) Suid. Εὐκλείδης — Diog. II, 112 sagt nur überhaupt, er habe zu Euklid's Schule gehört.

3) Sein Name findet sich noch bei Diog. II, 112. VI, 80 (Diogenes habe ihm einen Dialog Ichthyas gewidmet). Athen. VIII, 335, a.

4) Nach Diog. II, 108 aus Milet; ob er Schulhaupt und ob er unmittelbarer Schüler Euklid's war, wissen wir nicht; Diogenes sagt blos: τῆς δ' Εὐκλείδου διαδοχῆς ἐστι καὶ Εὐβ.

5) M. s. Diog. II, 108. Sext. Math. VII, 13; über seine Sophismen später.

6) Diog. II, 109. Aristokles b. Eus. pr. ev. XV, 2, 5. Athen. VIII, 354, b. Themist. or. XXIII, 285, c. Wir sehen aus diesen Stellen, dass der Angriff des Eubulides sehr bitter, und von Persönlichkeiten, selbst von Verläumdungen, nicht frei war. Ausser dieser Schrift kennen wir von ihm aus Athen. X, 437, d eine Komödie; dagegen ist er schwerlich derselbe, von welchem Diog. VI, 20. 30 eine Schrift über den Cyniker Diogenes anführt.

7) Die Sache scheint ziemlich sicher, wiewohl sie auffallender Weise von Plutarch im Leben des Demosthenes übergangen wird, da nicht blos Diog. II, 108. Pseudoplut. V. dec. orat. VIII, 21, S. 845. Apulej. de mag. c. 15, S. 478 Hild. Suid. Δημοσθένης und Phot. Cod. 265, S. 493, b sie bezeugen, sondern auch der Komiker b. Diog. a. a. O. darauf anspielt, der freilich auch aus einer blossen Bekanntschaft eine Schülerschaft gemacht haben kann.

8) Nach Diog. II, 121 ein Bekannter des Ichthyas und ein Lehrer Stilpo's.

9) Nach Suid. Στίλπων Schüler Euklid's und Lehrer des Pasikles.

10) Nach Diog. II, 112 ein Thurier, nach Suid. Πύῤῥων Lehrer von Stilpo's Sohn Bryso. Diog. sagt, er sei der Erste gewesen, welcher über die Prädikate, die Sätze und Aehnliches geschrieben habe.

11) Die Verhältnisse dieses Mannes sind übrigens unklar. Diog. VI, 89

ist Apollonius aus Cyrene, mit dem Beinamen Kronus [1]), der Lehrer des scharfsinnigen Dialektikers Diodorus Kronus [2]); ein anderer Schüler des Eubulides, Euphantus, ist uns nur als Dichter und Geschichtschreiber bekannt [3]). Alle Andern überstrahlte jedoch der Schüler des Thrasymachus, Stilpo [4]). Seine

nennt ihn einen Schüler Euklid's und Bruder des Cynikers Krates, was sich kaum miteinander verträgt, Suid. Στίλπων einen Schüler seines Bruders Krates und des Dioklides und Lehrer Stilpo's.

1) Diog. II, 111. Strabo XIV, 2, 21. S. 658. XVII, 3, 22. S. 838.

2) Diodorus, aus Jasos in Karien (Diog. und Strabo a. d. a. O., welche auch den Beinamen Kronos, jedoch in verschiedener Weise, erklären), gehört unter die berühmtesten Dialektiker der megarischen Schule: Cic. de fato 6, 12 nennt ihn *valens dialecticus*, Sext. Math. I, 309 f. διαλεκτικώτατος. Bei Demselben und Diog. II, 111 finden sich zwei Epigramme des Kallimachus auf ihn. Seiner Trugschlüsse und seiner Untersuchungen über die Bewegung, über das Mögliche und über die hypothetischen Sätze wird später zu erwähnen sein. Der Verdruss über eine dialektische Niederlage, welche ihm Stilpo an der Tafel des Ptolemäus Soter beibrachte (307 v. Chr. s. Anm. 4), soll ihn getödtet haben (Diog. a. a. O. Plin. h. nat. VII, 53, 18.). Er vererbte seine Dialektik auf seine fünf Töchter (Clem. Al. Strom. IV, 523, A und Hieron. adv. Jovin. I. T. IV, 186 Mart.) M. s. über ihn Steinhart in Ersch und Gruber's Encyklopädie Sect. I, B. 25, S. 286 ff.

3) Wir wissen von ihm nur aus Diog. II, 110, der ihn einen Lehrer des Königs Antigonus (I) nennt, an welchen er auch eine Schrift περὶ βασιλείας gerichtet habe. Eine Notiz aus dem vierten Buch seiner Geschichte führt Athen. VI, 251, d an, bei dem aber, wenn er nicht selbst einen groben Verstoss begangen haben soll, statt τρίτου „πρώτου" gelesen werden muss; s. Mallet S. 96. Der von Athenäus erwähnte Kallikrates ist auch aus Diodor XX, 21 als Günstling des Ptolemäus Soter bekannt.

4) Stilpo aus Megara (Diog. II, 113) muss bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts gelebt haben; wenigstens erlebte er (Diog. II, 115) die Besitznahme Megara's durch Ptolemäus Lagi und seine Eroberung durch Demetrius Poliorcetes, zwei Ereignisse, von denen das erste (Diodor XX, 37) Ol. 118, 1, 307 v. Chr., das zweite (ebd. c. 45 f.) Ol. 118, 2 stattfand; bei der ersteren Veranlassung scheint auch der oben erwähnte Auftritt mit Diodorus Kronus vorgekommen zu sein, denn nach Aegypten ist Stilpo nicht gekommen (Diog. 115). Da er nun hoch betagt starb (Diog. II, 120), würden wir nach diesen Daten seine Geburt annäherungsweise um 380, seinen Tod um 300 v. Chr. setzen können. Wahrscheinlich müssen wir aber mit Beidem weiter herabgehen, denn die Angaben über seine Schüler b. Diog. II, 113 f. 120. Seneca epist. 10, 1 lassen vermuthen, dass seine Lehrthätigkeit derjenigen des Theophrast ziemlich gleichzeitig war, und demnach nicht lange vor dem Tode des Aristoteles begonnen hatte. (Suid. Εὐκλείδ. nennt ihn Nachfolger des Ichthyas.)

geistreichen Vorträge machten ihn zum Gegenstand der Bewunderung für seine Zeitgenossen, und die Zuhörer, welche ihm von allen Seiten zuströmten, verschafften der megarischen Schule einen Glanz, wie sie ihn bis dahin nicht gekannt hatte [1]. Zugleich nahm aber die Entwicklung ihrer Lehre durch ihn eine neue Wendung. Er verband nämlich mit derselben die Grundsätze der cynischen Schule, in welche ihn Diogenes eingeführt hatte [2], in so bedeutendem Umfang, dass man zweifelhaft sein kann, ob man mehr einen Cyniker oder einen Megariker in ihm zu sehen hat [3]. Dadurch wurde er der nächste Vorläufer der Stoa, in welche diese beiden Zweige der sokratischen Philosophie durch seinen Schüler Zeno [4] übergeführt wurden. Dagegen blieben andere Megariker dem dialektischen Charakter ihrer Schule in seiner ganzen Einseitigkeit treu. Alexinus aus Elis, ein jüngerer Zeitgenosse Stilpo's [5], ist durch seine Streitsucht berüchtigt; von Philo, dem

Wenn ihm daher (Diog. II, 113) nicht blos einige Schüler Euklid's, namentlich Thrasymachus (nach Suid. Εὐκλείδης auch Pasikles), sondern auch noch Euklid zum Lehrer gegeben wurde, so ist diess nicht wahrscheinlich. Sein Charakter, von dem mehrere Züge später zu erwähnen sein werden, wird als schlicht, sanft, standhaft, offen, edel und uneigennützig gerühmt (Diog. II. 117 f. Cic. de fato 5, 10. Plut. vit. pud. c. 18, S. 536. adv. Col. 22, 1, S. 1119), Auch mit öffentlichen Geschäften befasste er sich (Diog. 114). Neun Dialogen von ihm nennt Diog. II, 120; Suid. Εὐκλείδ. hat dafür gewiss mit Unrecht zwanzig.

1) Diog. II, 113 sagt übertreibend: τοσοῦτον δ' εὑρεσιλογίᾳ καὶ σοφιστείᾳ προῆγε τοὺς ἄλλους, ὥστε μικροῦ δεῆσαι πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ἀφορῶσαν εἰς αὐτὸν μεγαρίσαι. Ebd. und §. 119. 115 f. über die Schüler, welche er von Anderen zu sich herüberzog, und die allgemeine Bewunderung, die ihm in Athen und von mehreren Fürsten gezollt wurde. Um so auffallender ist, dass Diog. 120 seine Gespräche ψυχροὶ nennt.

2) Diog. VI, 76.

3) Der Beweis hiefür wird später geliefert werden.

4) Dass Zeno den Stilpo zum Lehrer gehabt hat, sagt Diog. II, 120. VII, 2. 24 nach Heraklides (Lembus) u. A. Derselbe ist ohne Zweifel auch bei Diog. II, 114 unter „Zeno dem Phönicier" zu verstehen; der Stifter der Stoa wird nämlich öfters ein Phönicier genannt, s. Diog. VII, 15. 25. 30. Keinenfalls kann mit Mallet S. 62 an Zeno aus Sidon, den Schüler von Epikur's Schüler Apollodor, gedacht werden, welcher auch nach Diog. X, 25. VII, 35 dem Epikureismus treu blieb; eher immerhin an den Sidonier Zeno, welchen Diog. VII, 38 unter den Schülern des Stoikers aufführt, wenn der Text hier in Ordnung ist.

5) Diog. II, 109 bezeichnet ihn als einen mittelbaren Schüler des Eubu-

Schüler Diodor's [1]), sind uns gleichfalls nur dialektische Untersuchungen bekannt [2]). An diese megarische Dialektik schliesst sich dann durch Pyrrho, welchen Stilpo's Sohn Bryso unterrichtet haben soll [3]), und durch Timon, der noch Stilpo selbst gehört

lides (μεταξὺ δὲ ἄλλων ὄντων τῆς Εὐβουλίδου διαδοχῆς Ἀλεξῖνος ἐγένετο Ἠλεῖος). Sein Zeitalter lässt sich ziemlich sicher aus seinen Streitigkeiten mit Stilpo (Plut. vit. pud. c. 18, S. 536), mit Menedemus (ebd. Diog. II, 135 f.), und mit Zeno abnehmen, dessen eifrigster Gegner er genannt wird (Diog. II, 109 vgl. Sext. Math. IX, 108. Plut. comm. not. 10, 3. S. 1063). Er muss jünger gewesen sein, als Stilpo, und in den ersten Jahrzehenden des dritten Jahrhunderts geblüht haben. Seine Streitsucht und sein hämisches Wesen verschaffte ihm den Spottnamen Ἐλεγξῖνος (Diog. a. a. O. vgl. Plut. vit. pud. 18. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 4). Sonst erfahren wir über ihn aus Hermippus b. Diog. a. a. O., dass er sich in seiner letzten Zeit nach Olympia zurückzog, um hier eine neue Schule zu gründen; da seinen Schülern dieser Aufenthaltsort nicht zusagte, blieb er allein daselbst, starb aber bald an einer Verletzung. Ueber seine Schriften s. m. Diog. II, 110. VII, 163. Athen. XV, 696. Aristokles b. Eus. a. a. O.

1) Diog. VII, 16 (welche Stelle ich nicht so zweideutig finden kann, wie Ritter Rh. Mus. II, 30. Gesch. d. Phil. II, 145, besonders wenn man die sonstigen Nachrichten beachtet); Derselbe bemerkt, dass sich Zeno von Cittium gerne mit ihm unterhalten habe; aus seinem „Menexenus" theilt Clemens Strom. IV, 523, A. Hieron. adv. Jovin. I. T. IV, 186 Mart. die oben angeführte Notiz über die Töchter Diodor's mit, dessen er also hier lobend erwähnt haben muss. Wenn ihn Hieron. a. a. O. zum Lehrer des Karneades macht, so ist diess ein offenbares Missverständniss; noch unbegreiflicher ist aber freilich, dass Mallet S. 105 ff. den Dialektiker Philo für Eine Person mit Philo von Larissa, dem Stifter der vierten Akademie hält, der 150—200 Jahre jünger ist. Auch zu den Stoikern darf man ihn aber nicht rechnen, wie diess Fabricius z. Sext. Pyrrh. II, 110 und noch Prantl Gesch. d. Logik I, 404 thut.

2) Diog. VII, 191. 194 erwähnt Philo's Schriften περὶ σημασιῶν und π. τρόπων, gegen welche Chrysipp schrieb, und er meint damit ohne Zweifel unsern Philo; auf denselben muss sich beziehen, was Cic. Acad. II, 47, 143 und ausführlicher Sext. Math. VIII, 113 ff. Pyrrh. II, 110 f. über seine von Diodor's abweichende Ansicht von den hypothetischen Sätzen, Alex. Aphr. in Anal. pr. 59, b, unt. über ihre Differenz in Betreff des Möglichen mittheilt (s. u.). Bei Diog. VII, 16 und Clemens a. a. O. wird er durch den Beinamen ὁ διαλεκτικὸς ausgezeichnet.

3) Diog. IX, 61 nach Alexander Polyhistor; Suid. Πύῤῥων. Bryso selbst (wofür früher bei Diog. Δρύσων gelesen wurde; Bryso nennt ihn aber auch Sext. Math. VII, 13) soll den Klinomachus zum Lehrer gehabt haben. Diese Angaben sind übrigens nicht ohne Schwierigkeit. Denn wollen wir es auch als möglich zugeben, dass Klinomachus, und nicht Stilpo selbst, den Bryso

hatte[1], die pyrrhonische Skepsis in ähnlicher Weise an, wie die Skepsis des Gorgias an die Dialektik der Eleaten.

Die Philosophie der Megariker ist uns durch die fragmentarischen Berichte der Alten nur unvollständig bekannt; und auch wenn sie uns etwas darüber mittheilen, können wir oft nicht entscheiden, ob es schon dem Stifter und den älteren Mitgliedern der Schule, oder erst den Späteren angehört. Um so willkommener muss es uns sein, durch Plato[2] etwas Näheres von einer Theorie zu erfahren, in der zuerst Schleiermacher[3] die megarischen Ansichten

unterrichtete, oder dass dieser den Unterricht Beider genoss, so macht doch die Chronologie Bedenken: denn wie kann Pyrrho noch vor Alexander's asiatischem Feldzug (wie diess b. Diog. ausdrücklich bemerkt wird), den Sohn eines Mannes zum Lehrer gehabt haben, dessen eigene Lehrthätigkeit aller Wahrscheinlichkeit nach später fällt (s. o. S. 176, 4), und den Timon noch hörte? Es fragt sich daher, ob nicht entweder das Schülerverhältniss Pyrrho's zu Bryso blos auf einer ungeschichtlichen Combination beruht, durch welche die pyrrhonische Schule an die megarische angeknüpft werden sollte, oder andererseits Bryso der Lehrer Pyrrho's mit Unrecht zum Sohn unseres Stilpo gemacht wird. Suid. Σωκρατ. nennt Bryso den Lehrer Pyrrho's einen Schüler des Sokrates, oder nach Andern des Euklides. M. vgl. über die verschiedenen Männer dieses Namens auch Winckelmann Antisth. fragm. S. 31 f.

1) Diog. IX, 109.

2) Soph. 242, B ff. Plato hat die Sophistik als Kunst der Täuschung definirt; da erhebt sich aber die Schwierigkeit, dass eine Täuschung nur möglich zu sein scheint, wenn dem Nichtseienden, auf welches alle Täuschung sich bezieht, doch irgend ein Sein zukommt. Es fragt sich mithin, inwiefern ein Sein des Nichtseienden möglich ist. Um diese Frage zu beantworten, geht nun Plato auf die verschiedenen Ansichten über das Seiende näher ein; er untersucht zuerst die zwei entgegengesetzten Behauptungen, dass das Seiende eine Mehrheit, und dass es eine Einheit sei, und nachdem er gezeigt hat, dass weder eine Mehrheit ursprünglicher Stoffe ohne zu Grunde liegende Einheit, noch auch mit den Eleaten eine Einheit ohne alle Vielheit angenommen werden könne, fährt er S. 245, E fort: τοὺς μὲν τοίνυν διακριβολογουμένους ὄντος τε πέρι καὶ μὴ πάντας μὲν οὐ διεληλύθαμεν, ὅμως δὲ ἱκανῶς ἐχέτω· τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὖ θεατέον u. s. w. Unter diesen werden dann wieder zwei Klassen unterschieden: solche, die nur das Körperliche für ein Wirkliches gelten lassen, und Andere, die S. 248, A οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι genannt werden. Von den Letzteren heisst es nun 246, B: τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς (gegen die Materialisten) ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προςαγορεύουσιν.

3) Platon's Werke II, 2, 140 f.

wiedererkannt hat, und die auch wir, mit den Meisten [1]), auf sie zu beziehen uns berechtigt glauben [2]). Indem wir dieses platoni-

1) Ast Platon's L. u. Schr. 201. Deycks 37 ff. Heindorf zu Soph. 246, B. Brandis II, a, 114 ff. Hermann Plat. 339 f. Ges. Abh. 246 f. Stallbaum Plat. Parm. 60 f. Steinhart Allg. Encykl. I, 29, 53. Platon's Werke III, 204. 554. Henne École de Mégare 84 — 158. Prantl Gesch. d. Log. I, 37 f. Gegen Schleiermacher erklären sich: Ritter Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis II, 305 ff. Petersen Zeitschr. f. Alterthumswissensch. 1836, 892. Mallet a. a. O. S. XXXIV ff. — Henne S. 49 ff. will auch die Beschreibung, welche der Theätet 185, C ff. von der Bildung der Begriffe giebt, auf die Megariker beziehen, weil sie auf Plato's eigenes Verfahren nicht passe. Diess ist jedoch ganz unrichtig: wir haben durchaus keinen Grund, dabei an Andere, als Plato und Sokrates, zu denken. Ebensowenig möchte ich mit Schleiermacher (Pl. WW. I, 2, 409) und Deycks (S. 42) die Stelle des Parmenides 131, B auf die Megariker deuten; die Frage über die Theilnahme der Dinge an den Ideen kann von ihnen noch nicht erörtert worden sein, und liegt auch von der Ansicht, die im Sophisten besprochen wird, weit ab.

2) Meine Gründe sind diese. Vorerst liegt am Tage, und es wird auch allgemein eingeräumt, dass die platonische Schilderung viel zu individuell ist, als dass wir sie nicht auf eine damals vorhandene philosophische Schule beziehen müssten. Bestimmter werden wir auf eine sokratische Schule verwiesen, wenn den Philosophen, um die es sich handelt, die Ansicht beigelegt wird, nur die unkörperlichen Begriffe seien ein wahrhaft Wirkliches; denn eine Begriffsphilosophie ist anerkanntermassen erst seit Sokrates vorhanden, und es ist auch keine unter den vorsokratischen Schulen, auf die unsere Beschreibung passte: von den Eleaten werden ja unsere Begriffsphilosophen ausdrücklich unterschieden, und sie selbst unterscheiden sich von ihnen bestimmt genug, noch weniger kann aber mit Mallet (S. LIII ff.) an die Pythagoreer gedacht werden, die weder eine Begriffsphilosophie, noch auch jene dialektische Bekämpfung der Gegner kannten, welche Plato unseren Philosophen beilegt. Und auch das wird uns nicht stören dürfen, dass Plato 246, C über den Streit zwischen den Begriffsphilosophen und den Materialisten sagt: ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις ἀεὶ ξυνέστηκεν, denn diess heisst nicht: „jener Streit sei von jeher vorhanden gewesen", sondern: er sei so alt, als die betreffenden Schulen selbst, oder auch: es gebe jedesmal, so oft die Frage zwischen den beiden Partheien zur Sprache komme, einen gewaltigen Streit darüber. Wir sind daher durch diese Aeusserung nicht genöthigt, die hier beschriebene Ansicht in eine frühere, als die sokratisch-platonische Periode, zu verlegen. Unter den sokratischen Schulen ist aber gleichfalls keine, der wir sie mit einiger Wahrscheinlichkeit zuschreiben könnten, als die megarische; denn mit Socher (Plat. Schriften 265 f.) an Plato selbst zu denken, auf den die Beschreibung übrigens nicht wirklich passt, wäre natürlich nur dann möglich, wenn man mit Demselben den Sophisten für unächt halten wollte; andererseits lässt sich aber doch nicht (wie

sche Zeugniss benützen, und den inneren Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen zu Rathe ziehen, hoffen wir ein Bild der megarischen Lehre zu gewinnen, das wenigstens in der Hauptsache getreu ist.

Den Ausgangspunkt der megarischen Philosophie werden wir in der sokratischen Forderung des begrifflichen Wissens zu suchen haben. Euklid verband hiemit die eleatischen Bestimmungen über den Gegensatz der sinnlichen und der Vernunfterkenntniss; und indem er nun beide nicht sowohl durch ihre Form, als durch ihren Gegenstand unterschied, kam er zu der Ueberzeugung, die Sinne zeigen uns nur ein Werdendes und Veränderliches, das Denken allein lasse uns ein wahrhaft Seiendes und Unveränderliches erkennen [1]). Er steht demnach im Allgemeinen auf demselben Boden mit Plato, und es ist möglich, dass sich diese Ansicht den beiden

Ritter will) annehmen, dass eine Schule, die es zu einer so entwickelten Theorie und zu einer solchen Bedeutung für jene Zeit gebracht hatte, uns ganz unbekannt geblieben sein sollte. Wir werden aber auch finden, dass sich alles, was Plato von seinen Begriffsphilosophen sagt, mit unseren sonstigen Nachrichten über die Megariker vereinigen lässt, dass mehrere seiner Angaben (die Läugnung der Bewegung und die dialektische Auflösung des Körperlichen) die bekannte Eigenthümlichkeit dieser Schule auf's Treffendste bezeichnen, andere die Lücken unserer anderweitigen Ueberlieferung passend ausfüllen. Alle negativen und positiven Anzeichen treffen mithin zu Gunsten unserer Erklärung zusammen. Und nur ein Missverständniss ist es, wenn man einwendet, Plato würde den Megarikern schwerlich die wegwerfende Bezeichnung ἄλλως λέγοντες ertheilt haben. In wegwerfendem Sinne konnte er von den „Freunden der Begriffe", mit denen er es hier zu thun hat, keinenfalls sprechen wollen, wer sie auch sein mochten, denn er behandelt dieselben durchweg mit Achtung; das ἄλλως λέγοντες ist daher einfach zu übersetzen: die, welche anders reden, bei denen sich nicht, wie bei den Eleaten, Alles um den Gegensatz des Seienden und Nichtseienden dreht. Bei unsern Begriffsphilosophen nämlich ist nach S. 248, A nicht dieser Gegensatz, sondern der des Seienden und Werdenden die Hauptsache. M. vgl. zu dem Vorstehenden Henne 105 ff., der mir jedoch den Ausdruck διακριβολογουμένους u. s. w. nicht ganz richtig zu erklären scheint.

1) Plato a. a. O. 248, A: Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε; ἦ γάρ; — Ναί. — Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατὲ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως. Desswegen sagt Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 17, 1 von den Megarikern und den Eleaten zusammen: οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν.

Philosophen gemeinschaftlich in ihrem wissenschaftlichen Verkehr gebildet hat, und dass durch Plato auch Heraklit's Ansicht von der Sinnenwelt auf Euklid einwirkte. Die Aufgabe des Denkens hatte aber Sokrates zunächst in der Erkenntniss der Begriffe gefunden. Sie sollten demnach jenes Unveränderliche darstellen: nicht den körperlichen Dingen, sagte Euklid, sondern nur den unkörperlichen Gattungen komme ein wahres Sein zu [1]), und in demselben Sinn erklärt sich noch Stilpo, wenn er den allgemeinen Begriff auf kein Einzelwesen übertragen lassen will, weil jener etwas von allen einzelnen Dingen Verschiedenes bezeichne, das nicht erst seit einer bestimmten Zeit existire, wie diese [2]). Auch hierin treffen die Megariker mit Plato zusammen [3]). Während sich aber Dieser die

1) M. s. die S. 179, 2 angeführte Stelle des Sophisten 246, B, wo man aber die Worte: τὰ δὲ ἐκείνων σώματα u. s. w. natürlich nicht mit Prantl (S. 39) davon verstehen darf, „dass sie die Körper jener Artbegriffe [der εἴδη ἀσώματα] als eine stets fliessende Entstehung bezeichneten und hiebei die von ihnen selbst angenommene begriffliche Wahrheit wieder allmählig bis in das Kleinste zersplittern", sondern es ist zu erklären: die Körper der Andern (der Materialisten) dagegen, worin diese das wahrhaft Seiende suchen, wollen sie nicht für ein Seiendes, sondern nur für ein Werdendes gelten lassen, indem sie dieselben dialektisch in kleine Theile auflösen.

2) Diog. II, 119 berichtet von ihm: ἔλεγε, τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι μηδένα [? es ist wohl entweder εἶναι zu streichen und zu μηδένα „λέγειν" zu suppliren, oder statt εἶναι „εἰπεῖν" zu lesen], οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε. τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε. καὶ πάλιν· τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον. λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον. Diogenes führt nun zwar diese Notizen mit der Bemerkung ein: δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη, und an sich wäre es wohl möglich, dass Stilpo mit Anderem auch den Streit gegen die allgemeinen Begriffe, und insbesondere gegen die platonischen Ideen, aus der cynischen Schule mit herübergenommen hätte. Die obigen Beispiele jedoch richten sich nicht gegen die Wirklichkeit der Gattungen, welche der allgemeine Begriff bezeichnet, sondern gegen die der Einzeldinge: Stilpo läugnet, dass der Einzelne ein Mensch sei, weil der Ausdruck „Mensch" das Allgemeine bezeichne, das von allen einzelnen Menschen verschieden sei, er läugnet, dass das, was ihm vorgezeigt wird, Kohl sei, weil es schon vor 10,000 Jahren Kohl gegeben habe, weil wir, mit andern Worten, mit dem allgemeinen Begriffe „Kohl" nicht etwas Gewordenes, sondern etwas Unveränderliches ausdrücken. Ich glaube daher mit Hegel Gesch. d. Phil. II, 123 und Stallbaum Plat. Parm. 65 hier ein Missverständniss des Diogenes oder seiner Quelle annehmen zu müssen.

3) Auf solche Aehnlichkeiten bezieht sich vielleicht die Bemerkung Cicero's Acad. IV, 42, 129 über die Megariker: *hi quoque multa a Platone.*

Gattungen zugleich als wirksame geistige Kräfte denkt, glaubte Euklid mit Parmenides dem Seienden jede Bewegung absprechen zu müssen; er beschränkte daher das Wirken und Leiden auf das Gebiet des Werdens, von dem Seienden dagegen behauptete er, man dürfe ihm weder ein Wirken noch ein Leiden noch eine Bewegung beilegen [1]). Mit dieser Bestreitung des Werdens hängt auch die Behauptung zusammen, welche wahrscheinlich schon Euklid, jedenfalls seine Schule aufgestellt hat, dass das Vermögen nicht länger vorhanden sei, als die Ausübung desselben, dass also überhaupt nur das Wirkliche möglich sei [2]): ein blos Mögliches wäre ein Seiendes, welches doch zugleich nicht ist, es wäre also derselbe Widerspruch, den schon Parmenides im Werden zu entdecken geglaubt hatte, und der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit wäre eine jener Veränderungen, die Euklid mit dem Begriff des Seienden nicht zu vereinigen wusste [3]). Es ist also mit Einem Wort nur das Unkörperliche und schlechthin Unverän-

1) Plato Soph. 248, C: λέγουσιν, ὅτι γενέσει μὲν μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασίν. Daher wird im Folgenden wiederholt als ihre Ansicht angegeben: [τὸ παντελῶς ὂν] ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι... ἀκίνητον τὸ παράπαν ἑστάναι und dieser Ansicht gegenüber verlangt Plato seinerseits: καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα ... μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 17, 1 (s. u. S. 185, 2). Die Beweise der Megariker gegen die Bewegung werden später noch zu erwähnen sein.

2) Arist. Metaph. IX, 3, Anf.: εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοὶ, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι· οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. In der Widerlegung dieser Behauptung bemerkt Aristoteles, sie würde alle Bewegung und alles Werden unmöglich machen; eben diess wollten aber die Megariker. Weiteres über diesen Punkt wird unten von Diodor angeführt werden. Die Stelle des Sophisten 248, C dagegen, welche Henne S. 133 f. mit der aristotelischen verknüpft, besagt etwas Anderes.

3) Hartenstein a. a. O. S. 205 glaubt, die obige Behauptung sei im bestimmten Gegensatz gegen Aristoteles aufgestellt worden. Sie würde in diesem Fall wohl dem Eubulides angehören. Doch beweisen die aristotelischen Kunstausdrücke δύνασθαι und ἐνεργεῖν nicht viel; Aristoteles fasst ja fremde Behauptungen häufig in seine eigene Terminologie. Andererseits darf man aber der angeführten megarischen Lehre, auch wenn sie von Euklid herrührt, keine zu grosse Bedeutung für das aristotelische System beilegen, denn sie ist doch nur eine eigenthümliche Fassung der eleatischen Polemik gegen das Werden und die Bewegung.

derliche, was als ein Wirkliches anerkannt wird, und womit es die Wissenschaft zu thun hat.

Als den höchsten Gegenstand des Wissens hatte nun Sokrates das Gute bezeichnet [1]. Euklid folgt ihm auch hierin [2]; aber indem er seinem Standpunkte gemäss den höchsten Gegenstand des Wissens zugleich als das wesenhafteste Sein fasst, glaubt er sich berechtigt, alle die Bestimmungen, welche Parmenides dem Seienden beigelegt hatte, auf das Gute zu übertragen: es giebt nur Ein Gutes, das unveränderlich und sich selbst gleich ist, nur verschiedene Namen desselben sind alle unsere höchsten Begriffe, und ob wir von der Gottheit, oder der Einsicht, oder der Vernunft reden, immer meinen wir Ein und Dasselbe, das Gute [3]. Auch das sittliche Ziel ist desshalb, wie schon Sokrates gezeigt hatte, nur Eines, das Wissen des Guten, und wenn man von vielen Tugenden spricht, so sind diess gleichfalls nur verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache [4]. Wie verhält sich nun aber alles Uebrige zu diesem Einen Guten? Schon Euklid läugnete, wie berichtet wird, dass das,

1) S. o. S. 93. 101.

2) Denn dass seine Sätze über das Gute mit dem sokratischen Wissen nichts gemein haben (Hermann Ges. Abhandl. 242), könnte ich mir nur dann gefallen lassen, wenn dieses Wissen nicht Wissen des Guten und Euklid nicht Schüler des Sokrates gewesen wäre; und dass „auch ein rein eleatischer Philosoph, wenn er nur überhaupt die ethische Richtung genommen hätte, diesen Theil der Philosophie nicht anders, als Euklid, behandelt haben würde", glaube ich gleichfalls nicht: so lange er ein rein eleatischer Philosoph blieb, konnte ein solcher eben nicht diese ethische Richtung nehmen, und den Begriff des Guten an die Spitze seines Systems stellen.

3) Cic. Acad. IV, 42, 129: *(Megarici) qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper* (οἷον, ὁμοῖον, ταὐτὸν vgl. unsern 1sten Thl. S. 400 f.). Diog. II, 106 über Euklid: οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά.

4) Diog. VII, 161 über den Stoiker Aristo: ἀρετάς τ' οὔτε πολλὰς εἰςῆγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί. Dass diese Eine Tugend das Wissen des Guten ist, ergiebt sich nicht allein aus dem Zusammenhang des Systems und dem Vorgang des Sokrates (s. o. S. 97 ff.), sondern auch aus Cicero a. a. O., wenn er fortfährt: *a Menedemo autem... Eretriaci appellati; quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Illi* (die Megariker) *similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius.* Vgl. Plato Rep. VI, 505, B, wo neben Antisthenes vielleicht auch Euklid gemeint ist.

was nicht gut ist, überhaupt sei [1]), woraus unmittelbar folgte, dass es ausser dem Guten nichts Wirkliches gebe. Bestimmter wird diese Behauptung der späteren megarischen Schule beigelegt [2]). Wie aber daneben die vielen Begriffe bestehen können, deren Wirklichkeit doch gleichfalls vorausgesetzt wird, ist schwer zu sagen; denn die Auskunft, dass es nur verschiedene Namen des Guten seien [3]), liess sich nicht wohl auf sie alle anwenden [4]). Das Wahrscheinlichste ist mir, dass die Megariker von einer Mehrheit wesenhafter Begriffe zunächst nur im Gegensatz gegen die sinnlichen Dinge sprachen, und dass diese Lehrform vorzugsweise der Zeit angehört, in welcher sich ihr System aus diesem Gegensatz erst entwickelte [5]), dass sie dagegen in der Folge sich ihrer zwar fortwährend zur Bestreitung der herrschenden Vorstellungen bedienten [6]), sonst aber sie zurückstellten, und sich ganz an die wesentliche Einheit des Guten und Seienden hielten [7]). Folgerichtig ist diess allerdings nicht, aber wir können es uns erklären, wie die Megariker zu diesem Widerspruch kamen, wenn sie nur allmählig von der sokratischen Begriffswissenschaft zu der abstrakten eleatischen Einheitslehre fortgiengen [8]).

1) Diog. a. a. O.: τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει μὴ εἶναι φάσκων.

2) Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 17, 1: ὅθεν ἠξίουν οὗτοί γε [οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικοὺς] τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τοπαράπαν. Aristot. Metaph. XIV, 4. 1091, b, 13 geht schwerlich auf die Megariker, sondern auf Plato; vgl. meine plat. Studien 276 f. und Schwegler z. d. St. Anderer Stellen, die man ohne Grund auf jene bezogen hat, nicht zu erwähnen.

3) S. o. S. 184, 3.

4) Prantl's Ansicht aber (S. 35 ff.), dass die megarischen Begriffe durchaus nominalistisch gemeint seien, verträgt sich nicht mit den platonischen Aussagen: wenn die Megariker die Begriffe, und sie allein, für die ἀληθινὴ οὐσία erklärten, waren sie nicht Nominalisten, sondern Realisten. Nicht einmal Stilpo kann dem Obigen zufolge als Nominalist bezeichnet werden; er hat aber überdiess zu viel aus der cynischen Lehre aufgenommen, als dass wir von ihm unbedingt auf die ursprünglich megarischen Annahmen schliessen könnten.

5) Plato wenigstens, in der oben besprochenen Stelle, erwähnt des Einen Guten noch nicht, vielmehr unterscheidet er seine Begriffsphilosophen ausdrücklich als solche, die viele Begriffe annehmen, von den Eleaten.

6) S. o. S. 182, 2.

7) M. vgl. was tiefer unten über Stilpo zu bemerken sein wird.

8) Anders sucht Henne S. 121 ff. die Schwierigkeit zu heben. Die Me-

Je schroffer sie aber hiemit der gewöhnlichen Denkweise entgegentraten, um so dringender musste für sie auch die Aufforderung werden, ihr gegenüber ihre eigenen Annahmen zu rechtfertigen. Auch hiebei brauchten sie nur dem Vorgang der Eleaten zu folgen. Direkt freilich, in der Weise eines Parmenides, die Wahrheit ihrer Ansichten zu beweisen, mochte ihnen nicht ganz leicht werden; um so bedeutendere Erfolge liessen sich dagegen erwarten, wenn sie die Voraussetzungen der Gegner ihrerseits mit der Dialektik eines Zeno und Gorgias in Anspruch nahmen. Und gerade in dieser dialektischen Fassung hatte sich der Stifter der Schule die eleatische Lehre ohne Zweifel von Anfang an angeeignet; denn gerade Zeno und die Sophisten scheinen es vorzugsweise gewesen zu sein, welche derselben durch ihre Beweisführungen im eigentlichen Griechenland die Aufmerksamkeit zuwandten. Diess war mithin der Weg, welchen die megarischen Philosophen mit solcher Vorliebe einschlugen, dass die ganze Schule daher ihren Namen erhielt [1]. Schon Euklid pflegte, nach Diogenes [2], nicht die Voraussetzungen, sondern die Schlussätze der Gegner anzugreifen, d. h. er bediente sich der Widerlegung durch *deductio ad absurdum*. Von Demselben wird berichtet [3], er habe die Erklärung durch Vergleichung (welche bei Sokrates so beliebt war) verworfen, weil das Gleiche, was man herbeiziehe, nichts deutlicher mache, das Ungleiche nicht zur Sache gehöre. Die treffendste Schilderung

gariker, glaubt er, haben jeder von den besonderen Ideen insofern ein Sein beigelegt, wiefern sie eine Einheit sei, die vielen Begriffe sollen nach ihnen die verschiedenen Arten des Guten ausdrücken. Aber gerade dieses, dass es verschiedenes Gute gebe, bestritten sie. Von der Einheit des Seienden aus können sie nicht zu der Annahme einer Vielheit von Begriffen gekommen sein, da diese Einheit in ihrer abstrakten Fassung jede Entwicklung und Selbstunterscheidung ausschliesst, wohl aber können umgekehrt die sokratischen Begriffe sich ihnen allmählig in die eleatische Einheit aufgelöst haben.

1) S. o. S. 174, 3.

2) II, 107: ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν. Da nach stoischer Terminologie (welche man natürlich Euklid zu leihen durch unsere Stelle nicht berechtigt ist) λῆμμα den Obersatz, in der Mehrzahl auch beide Prämissen, ἐπιφορὰ den Schlussatz bezeichnet (Deycks 34 f. Prantl. 470 f.), so ist der wahrscheinlichste Sinn dieser Worte der oben angenommene.

3) A. a. O.: καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει, λέγων ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι· καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον ἢ οἷς ὅμοιά ἐστιν ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.

seiner Dialektik giebt aber wohl Plato, wenn er im Sophisten von den »Begriffsphilosophen« sagt, sie zerreiben in ihren Reden das Körperliche Theil für Theil, um zu zeigen, dass es kein Seiendes, sondern nur ein Fliessendes und Werdendes sei [1]). Diess ist ganz jenes Verfahren, welches Zeno zur Widerlegung der sinnlichen Wahrnehmung aufgebracht hatte [2]), und welches wir auch in den Soriten der späteren Megariker treffen werden: die scheinbar substantielle körperliche Masse wird in ihre Theile aufgelöst, und da es sich nun zeigt, dass diese Theilung keine Grenze findet, und dass nirgends ein Festes ist, bei dem die Betrachtung beharren könnte, so wird hieraus geschlossen, das Körperliche sei überhaupt nichts Wesenhaftes, sondern nur eine flüchtige Erscheinung. Euklid wird daher mit Grund als der erste Urheber der megarischen Dialektik zu betrachten sein. Doch hatte dieselbe bei ihm wohl noch nicht den Charakter einer blos formalen Eristik, wenn ihm auch seine Streitreden zum Vorwurf gemacht werden [3]); es scheint vielmehr, dass es ihm, wie früher dem Zeno, zunächst um die Begründung seiner positiven Lehrsätze zu thun war, und dass er seine Dialektik nur als Mittel für diesen Zweck gebrauchte; wenigstens ist uns von ihm nichts bekannt, was auf eine andere Ansicht führte, und es wird ihm namentlich noch keiner von jenen eristischen Trugschlüssen beigelegt, durch welche sich die megarische Schule in der Folge hervorthat.

Schon bei Euklid's ersten Nachfolgern gewann nämlich die Eristik mehr und mehr das Uebergewicht über die positiven Lehrbestimmungen. Die letzteren waren zu dürftig, um lange bei ihnen zu verweilen, und zu abstrakt, um sie weiter zu entwickeln; dagegen bot der Streit gegen die geltenden Meinungen dem Scharfsinn, der Rechthaberei und dem wissenschaftlichen Ehrgeiz ein un-

1) S. o. S. 179, 2. 182, 1.

2) S. unsern 1sten Thl. S. 423 ff., namentlich die zwei ersten Beweise gegen die Bewegung.

3) Nach Diog. II, 30 hätte ihm schon Sokrates wegen seiner Vorliebe für Streitreden gesagt, er möge wohl mit Sophisten verkehren können, aber nicht mit Menschen; doch möchte ich darauf nicht viel geben, besonders da auch diese Anwendung des Sophistennamens auf den Sprachgebrauch der nachsokratischen Zeit weist. Sicherer ist (Diog. II, 107), dass ihn Timon einen Zänker nannte, welcher den Megareern die Disputirwuth eingepflanzt habe.

erschöpfliches Feld dar, welches denn auch die megarischen Philosophen rüstig ausbeuteten [1]). Die metaphysischen Annahmen der Schule waren dabei nicht selten die blosse Veranlassung zu eristischen Klopffechtereien. Von den Fangschlüssen, welche Eubulides zugeschrieben werden [2]), welche aber theilweise wohl schon älter waren [3]), hat nur der sog. Haufenschluss eine wahrnehmbare Be-

1) Die gewöhnliche Form dieser eristischen Beweisführungen ist (s. u.) die katechetische (daher der stehende Ausdruck: λόγον ἐρωτᾷν bei Diog. II, 108. 116. Sext. Math. X, 87 u. ö. und die Μεγαρικὰ ἐρωτήματα in dem Bruchstück Chrysipp's bei Plut. sto. rep. 10, 9. S. 1036), wobei man sich wohl, nach dem Vorgang der Sophisten, ausdrücklich jede andere Antwort, als Ja und Nein, verbat; vgl. Diog. II, 135 und unsern 1sten Thl. S. 769, 6.

2) Diog. II, 108 zählt deren sieben auf: der ψευδόμενος, der διαλανθάνων, die Elektra, der ἐγκεκαλυμμένος, der σωρίτης, der κερατίνης, der φαλακρός. Der erste von diesen lautet nach Arist. soph. el. 25. 180, a, 34. b, 2. Alex. z. d. St. Cic. Acad. IV, 29, 95 u. A. (s. Prantl S. 51): Wenn Jemand sagt, er lüge eben jetzt, lügt ein Solcher, oder sagt er die Wahrheit? Der Versteckte, der Verhüllte und die Elektra sind nur verschiedene Wendungen desselben Sophisma: „Kennst du den Versteckten? kennst du den Verhüllten? kannte Elektra ihren Bruder, ehe er sich ihr genannt hatte?“ und die Lösung liegt bei allen dreien darin, dass der Verhüllte u. s. f. den betreffenden Personen zwar bekannt ist, aber nicht sofort von ihnen erkannt wird (m. s. darüber Arist. s. el. c. 24. 179, a, 33. Alex. z. d. St. u. fol. 49, b. Lucian vit. auct. 22. Prantl a. a. O. und unsern 1sten Thl. S. 771). Der Gehörnte lautet: „Hast du deine Hörner verloren?“ wird die Frage bejaht, so schliesst man: „also hast du welche gehabt“; wird sie verneint, so heisst es: „also hast du sie noch“ (Diog. VII, 187. VI, 38. Seneca ep. 45, 8. Gell. XVI, 2, 9. Prantl S. 53.). Der Sorites besteht in der Frage: wie viele Körner einen Haufen machen, oder allgemeiner: mit welcher Zahl die Vielheit beginnt? Eine solche anzugeben ist natürlich nicht möglich. (M. vgl. über ihn Cic. Acad. II, 28, 92 ff. 16, 49. Diog. VII, 82, Pers. Sat. VI, 78 u. A. bei Prantl S. 54 f.) Nur eine Anwendung davon auf die Zahl der Kopfhaare ist der Kahlkopf: „wie viele Haare muss man Einem ausziehen, dass er kahlköpfig wird?“ (vgl. Horaz ep. II, 1, 45. Prantl a. a. O.; weiter s. m. über alle diese Schlüsse Deycks 51 ff.).

3) Den Sorites z. B. finden wir schon bei Zeno und Euklid angedeutet (s. unsern 1sten Thl. S. 428 f. und oben S. 187); überhaupt lässt sich bei dialektischen Erfindungen, die zwar zu ihrer Zeit sehr ernsthaft genommen wurden (Sen. ep. 45, 10 sagt, über den ψευδόμενος seien viele Bücher geschrieben worden, von denen uns die des Theophrast und Chrysipp aus Diog. V, 49. VII, 196 f. bekannt sind; der Letztere schrieb nach Diog. VII, 198. 192 auch über den Versteckten, den Verhüllten und die Soriten; Philetas aus Kos soll sich nach Athen. IX, 401, e an einer Schrift über den ψευδόμενος todtgear-

ziehung auf diese Metaphysik; mittelst dieser Schlussform liess sich nämlich nachweisen, dass den sinnlichen Dingen kein festes Sein zukomme, dass jedes derselben in sein Gegentheil verfliesse und statt eines Unveränderlichen und Wesenhaften nur ein Werdendes darstelle [1]); die übrigen dagegen erscheinen als reine Sophismen, die keinen weiteren Zweck haben, als den Andern in Verlegenheit zu bringen [2]). Aehnlicher Art scheint die Streitkunst des Alexinus gewesen zu sein; uns wenigstens ist er nur als Eristiker bekannt [3]). Im Uebrigen ist uns nichts Näheres von ihm überliefert, als eine Streitrede mit Menedemus, welchen er vergeblich nach dem Schema des „Gehörnten“ zu fangen sucht [4]), und eine Einwendung gegen Zeno's Beweise für die Vernünftigkeit der Welt [5]), welche später die Akademiker wiederholt haben [6]). In engerem Zusammenhang mit den megarischen Dogmen stehen die Erörterungen Diodor's über die Bewegung und das Vergehen, über das Mögliche, und über die hypothetischen Sätze.

Der Beweise, mit welchen dieser Philosoph die Grundlehre seiner Schule von der Unmöglichkeit der Bewegung zu stützen suchte, werden uns vier überliefert. Der erste [7]), im Wesentlichen

beitet haben), die aber doch grossentheils kaum mehr als schlechte Witze sind, der erste Eigenthümer schwer ausmitteln. Der Gehörnte und Verhüllte wurden auch Diodor (Diog. II, 111), jener (nach Diog. VII, 187), sowie der Sorites (Diog. VII, 82. Pers. a. a. O.), auch Chrysipp, diesem aber gewiss mit Unrecht, zugeschrieben.

1) M. vgl. was S. 187 bemerkt wurde, und was sogleich über Diodor's Beweise gegen die Bewegung anzuführen sein wird.

2) Denn das Motiv, welches Prantl S. 52 dem „Verhüllten“ giebt, kann ich nicht darin finden, und auch die Annahmen von Brandis S. 122 f. scheinen mir zu unsicher.

3) S. o. S. 177, 5.

4) Bei Diog. II, 135.

5) Sext. Math. IX, 107 f.: Zeno hatte geschlossen, weil die Welt das Beste sei, das Vernünftige aber besser sei, als das Unvernünftige, so müsse die Welt vernünftig sein (vgl. Cic. N. D. II, 8, 21. III, 9, 22.). Darauf erwiedert Alexinus: τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττόν ἐστι· καὶ τὸ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας θεωρούμενον κρεῖττόν ἐστι τοῦ μὴ τοιούτου· οὐδὲ ἓν δὲ κόσμου κρεῖττόν ἐστι· ποιητικὸν ἄρα καὶ γραμματικόν ἐστιν ὁ κόσμος.

6) Cic. N. D. III, 8, 21 ff. 10, 26. 11, 27. vgl. unsern 3ten Thl. 1. A, S. 299.

7) Bei Sext. Pyrrh. II, 242 vgl. 245. III, 71. Math. X, 85 ff. I, 311.

schon von Zeno gebraucht [1]), lautet so: Wenn sich etwas bewegte, müsste es sich entweder in dem Raum bewegen, worin es ist, oder in dem, worin es nicht ist; aber in jenem hat es keinen Raum, sich zu bewegen, weil es ihn ausfüllt, in diesem kann es weder etwas wirken noch etwas erleiden: die Bewegung ist undenkbar [2]). Nur eine ungenauere Darstellung dieses Beweises ist der zweite [3]): Was sich bewegt, ist im Raume; was aber im Raume ist, ruht; also ruht das Bewegte. Ein dritter Beweis [4]) geht von der Voraussetzung kleinster Körper- und Raumtheilchen aus, welche Diodor auch sonst beigelegt wird [5]), deren er sich aber wohl nur hypothetisch, wie Zeno [6]), zur Widerlegung der gewöhnlichen Annahmen bediente [7]). »So lange der Körpertheil A in dem entsprechenden Raumtheil A ist, bewegt er sich nicht, denn diesen füllt er ganz aus; ebensowenig aber, wenn er in dem nächstfolgenden Raumtheil B ist, denn wenn er hier angelangt ist, hat seine Bewegung bereits aufgehört; er bewegt sich mithin überhaupt nicht.« Auch in diesem Schluss lässt sich der Charakter der zenonischen Folgerungen und

1) S. unsern 1sten Thl. S. 431 f.

2) Eine ganz ähnliche Beweisführung gegen das Werden im Allgemeinen berichtet Sext. im unmittelbaren Zusammenhang mit dem obigen Beweise Pyrrh. III, 243: „Weder das Seiende kann werden, denn es ist schon, noch das Nichtseiende, denn ihm kann nichts widerfahren, also wird überhaupt nichts.“ (M. vgl. hiezu was in unserem 1sten Thl. S. 437. 762 aus Melissus und Gorgias angeführt wurde). Möglich, dass auch dieses Argument Diodor angehört. Dagegen legt ihm Steinhart (Allg. Encykl. Sect. I, Bd. XXV, S. 288) mit Unrecht die Unterscheidung eines Raums im weiteren und im engeren Sinn bei, welche sich bei Sext. Pyrrh. III, 75 vgl. 119. Math. X, 95 findet, da aus diesen Stellen selbst hervorgeht, dass diese Unterscheidung dazu dienen sollte, Diodor's Einwendungen auszuweichen.

3) Sext. Math. X, 112.

4) Bei Sext. Math. X, 143, vgl. 119 f., wo aber Sextus zunächst in eigenem Namen spricht.

5) Sext. Math. IX, 362. Pyrrh. III, 32. Dionys b. Eus. pr. ev. XIV, 23, 4. Stob. Ekl. I, 310. Pseudoclement. Recognit. VIII, 15 (alle diese Stellen weisen übrigens auf eine gemeinsame Quelle). Diodor nannte diese Atome ἀμερῆ.

6) S. unsern 1sten Thl. S. 425. 429 f.

7) Auch sein erster Beweis war nach Sext. Math. X, 85 genauer so gefasst, dass er zeigte, jedes Atom fülle seinen Raum ganz aus; indessen ist diese Wendung hier nicht wesentlich.

der schon von Plato geschilderten Dialektik [1]) nicht verkennen. Der vierte Beweis [2]) fügt zu der Voraussetzung kleinster Körpertheile noch die Unterscheidung der theilweisen und der vollständigen Bewegung hinzu [3]). Jeder bewegte Körper muss sich erst mit der Mehrzahl seiner Theile bewegen, ehe er sich mit allen bewegt. Ebenso aber zuerst nur mit dem grösseren Theile jener Mehrzahl, und so fort. Daraus folgt, wenn wir die Theilung zu Ende führen, dass z. B. von 10000 Theilen eines Körpers sich zuerst nur zwei bewegen werden, während die übrigen ruhen. Offenbar können aber diese die andern nicht bewältigen: eine Bewegung der Mehrzahl, und demnach auch des Ganzen, ist unmöglich, die Bewegung überhaupt ist undenkbar. Dass es diesem Beweis freilich an Bündigkeit fehle, hat schon Sextus bemerkt [4]). Diodor jedoch scheint auch ihn für unwiderleglich gehalten zu haben, und so zieht er aus allen seinen Erörterungen den Schluss, dass man nie von etwas sagen könne: es bewegt sich, sondern immer nur: es hat sich bewegt [5]); er wollte mit andern Worten zugeben, was ihm die Sinne zu beweisen schienen [6]), dass ein Körper das einemal in diesem, das anderemal in jenem Raum sei, aber er erklärte den Uebergang von dem einen in den andern für unmöglich. Diess ist aber freilich ein Widerspruch, der ihm schon im Alterthum vorgerückt, und von ihm nur ungenügend abgelehnt wurde [7]), und zugleich ist es auch eine Abweichung von der ursprünglichen Lehre der Schule: Euklid läugnete die Bewegung schlechtweg, und hätte eine vollendete Bewegung so wenig zugeben können, als eine gegenwärtige.

Mit dem dritten von den vorstehenden Beweisen fällt auch ein Bedenken Diodor's gegen das Vergehen im Wesentlichen zusammen. Die Mauer, sagte er, geht nicht zu Grunde, so lange die Steine bei-

1) S. o. S. 187.

2) Sext. Math. 113 ff.

3) κίνησις κατ' ἐπικράτειαν und κίν. κατ' εἰλικρίνειαν.

4) A. a. O. 112. 118. Ein weiteres Argument, das erste zenonische, wird Diodor bei Sext. Math. X, 47 nicht beigelegt, sondern nur vom Resultat sagt er, dass Diodor darin mit den Eleaten übereinstimme.

5) Sext. Math. X, 48. 85 f. 91 f. 97—102 vgl. 143.

6) Diesen Grund giebt Sext. Math. X, 86 ausdrücklich an.

7) M. s. darüber Sext. a. a. O. 91 f. 97 ff.

sammen sind, denn da steht sie noch; ebensowenig aber, wenn die Steine auseinander sind, denn da ist sie gar nicht mehr vorhanden [1]. Dass sie aber zu Grunde gegangen sein könne, nahm er wohl gleichfalls an.

Mit der Untersuchung über die Bewegung sind nun auch die Erörterungen über das Mögliche nahe verwandt: in beiden Fällen handelt es sich um die Möglichkeit der Veränderung, nur dass die Frage das einemal konkreter, das anderemal abstrakter gefasst ist. Diodor steht daher hier in dem gleichen Verhältniss zu der ursprünglichen Lehre seiner Schule, wie dort. Die älteren Megariker hatten nur das Wirkliche für ein Mögliches gelten lassen, und sie hatten dabei unter dem Wirklichen das gegenwärtig Vorhandene verstanden [2]. Diodor fügt auch das Zukünftige hinzu, wenn er sagt: möglich sei nur dasjenige, was entweder wirklich ist, oder wirklich sein wird [3]. Den Beweis dieses Satzes führte er mit einem Schlusse, welcher unter dem Namen des κυριεύων noch nach Jahrhunderten als dialektisches Meisterstück bewundert wurde [4], und im Wesentlichen so lautete: »Aus etwas Möglichem kann nichts Unmögliches folgen. Nun ist es aber unmöglich, dass etwas Vergangenes anders sei, als es ist. Wäre daher eben dieses in einem früheren Zeitpunkt möglich gewesen, so wäre aus einem Möglichen ein Unmögliches gefolgt. Es war also nie möglich. Es ist mithin überhaupt unmöglich, dass etwas geschehe, was nicht wirklich geschieht« [5]. Weit

1) Sext. Math. X, 347.

2) S. o. S. 183.

3) Cic. de fato 6, 12. 7, 13. 9, 17. ep. ad. Div. IX, 4. Plut. Sto. rep. 46, S. 1055. Alex. Aphr. in Anal. pr. 59, b, unt. Schol. in Arist. 163, b, 29 vgl. Philop. de an. f. XLIII, a (b. Prantl S. 39). Der obige Satz wird hier auch so ausgedrückt: möglich sei ὅπερ ἢ ἔστιν ἀληθὲς ἢ ἔσται.

4) Vgl. Epikt. Diss. II, 18, 18: auf sittliche Thaten müsse man stolz sein, οὐκ ἐπὶ τῷ τὸν κυριεύοντα ἐρωτῆσαι, und vorher: κομψὸν σοφισμάτιον ἔλυσας, πολὺ κομψότερον τοῦ κυριεύοντος. Derselbe nennt II, 19, 9 Abhandlungen des Kleanthes, Chrysippus (über den auch Cic. de fato 6 f.), Antipater, Archedemus über den κυριεύων. Chrysipp wusste sich desselben (nach Alex. in Anal. pri. 57, b, unt. Schol. in Arist. 163, a, 8) nur durch die Behauptung zu erwehren, es sei denkbar, dass aus Möglichem Unmögliches folge. Weitere Stellen, worin er erwähnt wird, nennt Prantl S. 40, 36.

5) Epikt. Diss. II, 19, 1: ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται· κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ

weniger streng war Diodor's Schüler Philo, wenn er Alles für möglich erklärte, wozu ein Ding die Fähigkeit besitze, wenn es auch zwingende äussere Umstände nie zu seiner Verwirklichung kommen lassen [1]. Hiemit war die megarische Lehre unverkennbar verlassen.

Auch über die Wahrheit der Bedingungssätze stellte Philo andere Bestimmungen auf, als sein Lehrer [2]. Diodor sagte, diejenigen Bedingungssätze seien wahr, in welchen der Nachsatz weder falsch sein kann, noch jemals falsch sein konnte, wenn der Vordersatz wahr ist; Philo ungenauer: diejenigen seien es, in denen nicht der Vordersatz wahr und der Nachsatz falsch sei. Indessen scheint es sich hiebei blos um die formelle Richtigkeit im Ausdruck der logischen Regel gehandelt zu haben [3].

Mit Diodor's Ansicht vom Möglichen scheint auch die Behauptung zusammenzuhängen, dass es keine bedeutungslosen oder zweideutigen Worte gebe, weil Jeder doch immer etwas Bestimmtes meinen, und dieser seiner Meinung gemäss verstanden werden müsse [4]: er will nur die Bedeutung der Worte als möglich anerkennen, welche der Redende thatsächlich im Sinne gehabt hat. Wir sind aber freilich über ihn, wie über die ganze Schule, zu unvollständig unterrichtet, als dass wir die Bruchstücke ihrer Ansichten in einen durchaus befriedigenden Zusammenhang setzen könnten [5], wenn wir auch

„πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι“, καὶ τῷ „δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν“, καὶ τῷ „δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται“, συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δυοῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται. Vgl. Cic. de fato c. 6 f.

1) Alex. a. a. O. Simpl. in Categ. ί f. 8. Schol. in Arist. 65, b, 5 ff.

2) M. s. darüber Sext. Pyrrh. II, 110. Math. VIII, 113 ff. I, 309. Cic. Acad. IV, 47, 143.

3) Die Consequenzen nämlich, durch welche Sextus M. VIII, 115 ff. Philo widerlegt, treffen dessen eigentliche Meinung gewiss nicht, so richtig sie auch aus dem Wortlaut der angeführten Definition hervorgehen, und Prantl S. 454 f. hat insofern Philo's Ansicht schwerlich ganz richtig aufgefasst.

4) Gell. XI, 12. Ammon. de interpret. 32, a (Schol. in Arist. 103, b. 15); um zu zeigen, dass jedes Wort eine Bedeutung habe, hatte Diodor, nach Ammon., einem seiner Sklaven die Partikel ἀλλαμὴν zum Namen gegeben.

5) Ritter's Vermuthungen darüber (Rh. Mus. II, 310 ff. Gesch. d. Phil. II, 140 ff.) scheinen mir in mehrfacher Beziehung über die geschichtliche Wahrscheinlichkeit und über den Geist der megarischen Lehre hinauszugehen; diess aber näher nachzuweisen, würde hier zu weit führen.

immerhin genug wissen, um in ihnen allen eine und dieselbe Grundrichtung zu erkennen. So müssen wir es auch wahrscheinlich finden, dass sie sich nicht auf die dialektischen Beweisführungen beschränkten, welche uns von ihnen bekannt sind; aber um ihnen noch andere mit einiger Sicherheit zuzuweisen, sind unsere Nachrichten zu lückenhaft [1].

Eine eigenthümliche Stellung nimmt unter den megarischen Philosophen Stilpo ein. Auch er will die Lehre der Schule vertreten, an deren Spitze er stand: seine Annahmen über die allgemeinen Begriffe, über die Unmöglichkeit des Werdens und die Einheit des Seienden [2], über die sinnliche und die Vernunfterkenntniss [3] sind uns bereits vorgekommen. Mit diesen megarischen Lehren verknüpft er aber Ansichten und Bestrebungen, welche ursprünglich der cynischen Schule angehören. Für's Erste nämlich verwarf er mit Antisthenes jede Verbindung eines Subjekts mit dem Prädikat, weil der Begriff des Einen von dem des Andern verschieden sei; zwei Dinge aber, deren Begriffe verschieden seien, dürfen nicht für dasselbe erklärt werden [4]. Und hiemit könnte auch der Satz

1) Prantl S. 43 ff. glaubt die Mehrzahl der Sophismen, welche Aristoteles über die Trugschlüsse anführt, den Megarikern beilegen zu dürfen. Mir scheinen dieselben im Allgemeinen sophistischen Ursprungs zu sein (vgl. unsern 1sten Thl. S. 768 ff.), und ein bestimmtes Zeugniss für diese Annahme scheint mir in dem platonischen Euthydem zu liegen, den wir doch kaum schon auf die Megariker beziehen können; denn gegen Euklid würde sich Plato, wie wir aus Soph. 246, C und der Einleitung des Theätet sehen, nicht in diesem Tone geäussert haben, und ihm können wir auch eine so sophistische Eristik nicht zutrauen, Eubulides aber war gewiss noch nicht aufgetreten, als Plato den Euthydem schrieb. Dass die Megariker in der Folge manche sophistische Wenduug benützten, soll damit natürlich nicht geläugnet werden, aber wir können darüber nichts Genaueres nachweisen.

2) S. o. S. 182, 2. 185, 2.

3) M. vgl. die S. 181, 1 angeführte Stelle aus Aristokles, wo neben den Eleaten ausdrücklich οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικοὺς genannt sind.

4) Plut. adv. Col. 22, 1. S. 1119, wo der Epikureer Stilpo vorwirft: τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ, λέγοντος ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι. πῶς γὰρ βιωσόμεθα, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθὸν,.. ἀλλ' ἄνθρωπον ἄνθρωπον καὶ χωρὶς ἀγαθὸν ἀγαθὸν u. s. w. Ebd. c. 23: οὐ μὴν ἀλλὰ τὸ ἐπὶ Στίλπωνος τοιοῦτόν ἐστιν. εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν, οὔ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ· καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν· ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς

von der Einheit des Seienden [1]) in Zusammenhang stehen, wofern erst Stilpo diese Lehre aufgestellt haben sollte; denn wenn nichts von einem Andern ausgesagt werden kann, lässt sich natürlich auch das Sein von keinem Andern, ausser ihm selbst, aussagen. Aecht cynisch sind ferner Stilpo's ethische Grundsätze. Die übrigen Megariker widmeten sich mit theoretischer Einseitigkeit einer spitzfindigen Dialektik, das Ethische dagegen scheinen sie gänzlich vernachlässigt zu haben [2]). Stilpo war zwar gleichfalls stark in der Dialektik [3]), und vielleicht ist es blosser Zufall, dass keine eristische Behauptung oder Erfindung von ihm überliefert ist; zugleich sprechen aber unsere Berichterstatter nicht blos im Allgemeinen von seinem Charakter mit der höchsten Verehrung [4]), sondern sie erwähnen auch Mehreres, was bestimmter die cynische Moral bei ihm erkennen lässt. Für das höchste Gut erklärte er jene Apathie, die kein Gefühl des Uebels aufkommen lässt. Er verlangte, dass der Weise sich selbst genüge, und nicht einmal der Freunde zu seiner Glückseligkeit bedürfe [5]). Als ihn Demetrius Poliorcetes nach der Plünderung Megara's um seinen Verlust befragte, gab er zur Ant-

ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας. Genau das Gleiche werden wir bei Antisthenes finden; um so weniger Grund hat Plut. a. a. O., Stilpo's Behauptung für einen blossen Scherz zu halten. Dieselbe Begründung giebt auch Simpl. Phys. 26, a, m: διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα (den Unterschied der verschiedenen Kategorieen und die Vieldeutigkeit der Wörter) ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι [genauer: Stilpo] λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά ἐστι καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον (diess ist aber nicht mehr Behauptung der Megariker, sondern widerlegende Folgerung des Aristotelikers); da nämlich der Begriff des Σωκράτης μουσικὸς ein anderer sei, als der des Σωκρ. λευκὸς, müsste Jener, nach megarischen Voraussetzungen, eine andere Person sein, als Dieser.

1) S. o. S. 185.

2) Wenigstens ist uns ausser Euklid's Lehre von der Einheit der Tugend nichts Ethisches von ihnen bekannt.

3) Vgl. S. 177, 1. 176, 2 und Chrysipp b. Plut. Sto. rep. 10, 11. S. 1036.

4) M. s. die Stellen, welche S. 176, 4 angeführt wurden.

5) Sen. ep. 9, 1: *An merito reprehendat in quadam epistola Epicurus eos, qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere desideras scire. hoc objicitur Stilboni ab Epicuro et iis, quibus summum bonum visum est animus impatiens.* Von Demselben heisst es dann im Folgenden: *hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit. illorum ne sentit quidem.*

wort: er habe Niemand die Wissenschaft forttragen sehen [1]. Da man ihm das schlechte Leben seiner Tochter vorhielt, erwiederte er: wenn er sie nicht zu Ehren bringe, könne sie ihn auch nicht verunehren [2]. Die Verbannung aus der Heimath wollte er für kein Uebel gelten lassen [3]. Die Unabhängigkeit von allem Aeussern, die Bedürfnisslosigkeit des Weisen, dieser oberste Grundsatz des Cynismus, ist sein Ideal. Mit den Cynikern theilt er endlich auch jene freie Stellung zur Religion, die sich in mehreren seiner Aeusserungen ausspricht [4]. Ob er aber, und in welcher Art er einen wissenschaftlichen Zusammenhang zwischen diesen cynischen Annahmen und den megarischen Grundlehren herzustellen versuchte, wird nicht überliefert. An sich war diess nicht schwer. Mit der Behauptung, dass man keinem Subjekt ein Prädikat beilegen könne, steht Euklid's Polemik gegen die Beweisführung durch Vergleichung in Verwandtschaft, denn auch diese beruht auf dem allgemeinen Satze, Verschiedenartiges dürfe nicht gleichgesetzt werden; jene Behauptung passt überhaupt zu der negativen Dialektik der megarischen Schule, und wenn Euklid von dem Guten alle Vielheit abgewehrt hatte, mochte ein Anderer mit Antisthenes hinzufügen, es könne überhaupt Eines nicht zugleich Vieles sein. Aus der Einheit des Guten liess sich ferner die Apathie des Weisen durch die Erwägung ableiten, dass alles Andere, ausser dem Guten, ein Nichtiges und Gleichgültiges sei [5]; die Bestreitung der Volksreligion ohnedem hieng mit der Lehre vom Einen schon in ihrer Wurzel bei Xenophanes zusammen. Es fehlte mithin dem Cynischen, was Stilpo aufnahm, nicht an Anknüpfungspunkten in der megarischen Lehre;

1) Plutarch (welcher den einfachsten und wohl auch glaubwürdigsten Bericht giebt) Demetr. c. 9. tranqu. an. c. 17, S. 475. puer. ed. c. 8, S. 6. Sen. de const. 5, 6. ep. 9, 18. Diog. II, 115. Dass Stilpo dabei seine Frau und seine Töchter verloren gehabt habe, ist vielleicht blos eine deklamatorische Ausschmückung Seneca's.

2) Plut. an. tranqu. c. 6, S. 468. Diog. II, 114.

3) In dem Bruchstück b. Stob. Floril. 40, 8, von dem nur nicht klar ist, wie weit es reicht.

4) Nach Diog. II, 116 f. bewies er, dass die Athene des Phidias kein Gott sei, und gebrauchte dann vor dem Areopag die Ausrede, sie sei kein θεὸς, sondern eine θεὰ, und da ihn Krates über Opfer und Gebete befragte, sagte er, darüber könne man nicht auf der Strasse reden.

5) Vgl. was S. 185, 1 aus Diog. II, 106 angeführt wurde.

aber doch ist die ausdrückliche Anerkennung desselben als eine Abweichung von ihrer ursprünglichen Fassung zu betrachten.

Mit der megarischen Schule ist die elisch-eretrische nahe verwandt, von der uns aber nur sehr wenig überliefert ist. Ihr Stifter war Phädo aus Elis [1]), der bekannte Liebling des Sokrates [2]). Dieser versammelte nach dem Tode seines Lehrers in seiner Vaterstadt Schüler um sich, welche daher den Namen der elischen Philosophen [3]) erhielten; als sein Nachfolger wird Plistanus bezeichnet [4]); ausserdem werden Anchipylus und Moschus seine Schüler genannt [5]); wir kennen aber von keinem dieser Männer mehr als den Namen. Durch Menedemus und Asklepia-

1) Preller Phädon's Lebensschicksale und Schriften, Rhein. Mus. für Philol. IV (1845) 391 ff., revidirt in Ersch und Gruber's Encykl. S. III, Bd. 21, S. 357 ff. — Phädo, der Sohn eines edeln elischen Hauses, war nicht sehr lange vor Sokrates Tod (nach Preller a. d. a. O. wahrscheinlich 401 oder 400 v. Chr.) als junger Mensch (Preller schliesst aus dem plat. Phädo 89, B, dass er bei Sokrates Tod noch nicht 18jährig gewesen sein könne, es fragt sich aber, ob Phädo in seiner Tracht attischer Sitte folgte) in Kriegsgefangenschaft gerathen, und als Sklave in Athen zu dem unwürdigsten Gewerbe verwendet worden, bis ihn einer der sokratischen Freunde (ausser Krito wird Cebes und auch Alcibiades genannt, der aber damals nicht mehr in Athen, und schwerlich noch unter den Lebenden war) auf Sokrates Fürsprache loskaufte (m. s. Diog. II, 31. 105, den Suid. Φαίδων und Hesych. vir. illustr. Φαίδων, Gell. N. A. II, 18, den Macrob Sat. I, 11 ausschreibt; Lactant. Inst. III, 25, 15, wohl nach Seneca; Orig. c. Cels. III, 67; vgl. Cic. N. D. I, 33, 93. Athen. XI, 507, c; die Quelle der Erzählung vermuthet Preller nicht unwahrscheinlich in Hermippus π. τῶν διαπρεψάντων ἐν παιδείᾳ δούλων). Wahrscheinlich verliess er nach Sokrates Tod Athen; ob er aber sofort nach Hause zurückkehrte, oder vielleicht mit Andern nach Megara zu Euklid gieng, wissen wir nicht. Diog. II, 105 nennt von ihm zwei ächte und vier zweifelhafte Gespräche; sein Zopyrus wird auch von Pollux III, 18 und dem Antiatticista in Bekker's Anecd. I, 107 angeführt; Pannätius scheint alle bezweifelt zu haben (Diog. II, 64.). Bei Gell. a. a. O. wird er als *philosophus illustris*, und seine Schriften als *admodum elegantes* bezeichnet; auch Diog. II, 47 rechnet ihn zu den ausgezeichneteren Sokratikern.

2) M. vgl. über sein Verhältniss zu Sokrates ausser dem eben Angeführten den platonischen Phädo, namentlich S. 58, D ff. 89, A f.

3) Ἠλειακοὶ Strabo IX, 1, 8. S. 393. Diog. II, 105. 126.

4) Diog. II, 105.

5) Ebd. 126; vielleicht waren aber diese Männer nur mittelbare Schüler Phädo's; da nichts davon gesagt wird, dass Menedem auch den Plistanus gehört habe, scheint dieser damals nicht mehr gelebt zu haben.

des [1]) wurde die Schule nach Eretria verpflanzt, und sie führt nun den Namen der eretrischen [2]); so blühend aber ihr Zustand hier auch eine Zeit lang war [3]), scheint sie doch bald erloschen zu sein [4]).

Unter den Männern dieser Schule sind es nur Phädo und Menedemus, über deren Ansichten uns etwas mitgetheilt wird, und auch dessen ist wenig genug. Phädo wird von Timon [5]) als „Schwätzer" mit Euklid zusammengestellt, was auf eine dialektische Richtung deutet; vielleicht hat er sich aber doch mehr, als Jener, mit Ethik beschäftigt [6]). Menedemus wenigstens scheint sich gerade dadurch von den gleichzeitigen Eristikern unterschieden zu haben, dass er sich mehr dem Leben und den sittlichen Fragen zuwandte. Auch

1) Was uns Diogenes in seiner ausführlichen, aus Antigonus von Karystus und Heraklides Lembus geschöpften, Lebensbeschreibung Menedem's II, 125 ff. über diese Philosophen mittheilt, ist im Wesentlichen das Folgende: Menedemus aus Eretria, erst einem Handwerk gewidmet, war als Soldat nach Megara geschickt worden. Von hier aus lernte er die platonische Schule (Diogenes sagt: Plato selbst, was aber chronologisch unmöglich ist) kennen, und schloss sich ihr mit seinem Freund Asklepiades an, wobei beide (nach Athen. IV, 168, a) sich ihr Brod durch nächtliche Arbeit verdienten. Bald jedoch traten sie zu Stilpo in Megara über, und von da giengen sie nach Elis zu Moschus und Anchipylus, durch welche sie in die elische Lehre eingeführt wurden. In ihre Vaterstadt zurückgekehrt, lebten sie in treuer Freundschaft, auch durch Verschwägerung verbunden, bis zu Asklepiades Tod zusammen, auch nachdem Menedemus an die Spitze des Staats getreten, und zu Reichthum und zu Einfluss bei den macedonischen Fürsten gelangt war. Menedem's menschenfreundlicher, fester und edler Charakter, sein treffender Witz (über den auch Plut. prof. in virt. 10, S. 81. vit. pud. 18, S. 536 zu vgl.), seine Mässigkeit (vgl. Diog. 139 ff. Athen. X, 419, e ff. II, 55, d), seine Freisinnigkeit und seine Verdienste um seine Vaterstadt werden gerühmt. Bald nach der Schlacht bei Lysimachia, welche 278 v. Chr. vorfiel, starb er in Macedonien, vielleicht freiwillig, in Folge eines Kummers, dessen Gründe verschieden angegeben werden, in einem Alter von 74 Jahren. Nach Antigonus bei Diog. II, 136 hinterliess er keine Schriften.

2) Strabo IX, 1, 8. S. 393. Diog. II, 105. 126. Cic. Acad. IV, 42, 129 u. A.

3) Plut. tranqu. an. 13, S. 472.

4) Als Schüler des Menedemus nennt Athen. IV, 162, e einen gewissen Ktesibius, von dem er aber nicht eben Philosophisches berichtet. Sonst ist die letzte Spur vom Dasein der eretrischen Schule eine Schrift des Stoikers Sphärus (um 260 v. Chr.) gegen dieselbe b. Diog. VII, 178.

5) Bei Diog. II, 107.

6) Ein kleines aber artiges Bruchstück moralischen Inhalts, das Seneca ep. 94, 41 von einem Phädo mittheilt, gehört doch wohl ihm an.

er wird zwar als gewandter und streitbarer Dialektiker bezeichnet [1]; und eristisch genug lautet es, wenn uns von ihm berichtet wird, er habe nur die bejahenden kategorischen Urtheile gelten lassen, die verneinenden dagegen, die hypothetischen und copulativen verworfen [2]; auch CHRYSIPPUS [3] tadelt ihn, wie Stilpo, wegen ihrer verschollenen Sophismen [4]. Andererseits wird aber doch behauptet [5], in seinen positiven Ansichten sei er Platoniker, das Dialektische treibe er mehr zum Scherz; und ist auch das Letztere nach dem oben Angeführten nicht glaublich, und durch seine Streitigkeiten mit Alexinus [6] nicht zu erweisen, seine Hinneigung zur platonischen Lehre jedenfalls unwahrscheinlich [7], so scheint doch

1) DIOG. II, 134: ἦν δὲ δυςκατανόητος ὁ M. καὶ ἐν τῷ συνθέσθαι δυςανταγώνιστος. ἐστρέφετό τε πρὸς πάντα καὶ εὑρεσιλόγει· ἐριστικώτατός τε, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν διαδοχαῖς, ἦν. (Vgl. 129 f. 136.). Dagegen können sich die Verse des EPIKRATES bei ATHEN. II, 59, d nicht auf unsern Menedemus beziehen, da sie mit gegen den noch lebenden Plato gerichtet sind. Vgl. Anm. 5.

2) DIOG. II, 135. Damit verträgt sich nicht, was SIMPL. Phys. 20, a, m angiebt, die Eretriker hätten behauptet: μηδὲν κατὰ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι. Dieselben scheinen hier mit den Cynikern und den späteren Megarikern verwechselt zu werden.

3) Bei PLUT. Sto. rep. 10, 11. S. 1036.

4) Auf Menedemus bezieht HERMANN Ges. Abh. 253 auch die Verse des JOHANNES v. SALISBURY Enthet. ed. Peters. S. 41, worin von einem gewissen „Endymion“ gesagt wird, er habe die fides als *opinio vera*, den Irrthum als *opinio fallax* bezeichnet, und geläugnet, dass man das Falsche wissen könne, denn kein Wissen könne täuschen. Mir ist diese Beziehung nicht wahrscheinlich; das Folgende vollends, dass die Sonne der Wahrheit, der Mond dem Irrthum entspreche, dass unter dem Mond Irrthum und Veränderung herrsche, im Gebiet der Sonne Wahrheit und Unveränderlichkeit, stammt gewiss nicht von Menedemus.

5) HERAKLIDES b. DIOG. II, 135. RITTER's Vermuthung (Gesch. d. Phil. II, 155), dass unser Menedemus hier mit Menedemus dem Pyrrhäer verwechselt werde, den wir aus PLUT. adv. Col. 32, 8. S. 1126 und ATHENÄUS (vgl. Anm. 1) als Platoniker kennen, kann ich nicht theilen. Denn Heraklides Lembus hatte, wie wir aus Diogenes sehen, eingehend von dem eretrischen Philosophen gesprochen, so dass sich nicht wohl eine Verwechslung annehmen lässt, und auch das Folgende spricht gegen jene Vermuthung. Warum könnte aber Menedemus nicht ebensogut als Platoniker bezeichnet werden, wie die megarischen Philosophen bei CICERO (s. o. 182, 3)?

6) DIOG. 135 (s. o. S. 189, 4). Ebd. 136: er habe den Alexinus beständig mit scharfem Spott angegriffen, ihm aber doch Dienste erwiesen.

7) DIOG. 134: τῶν δὲ διδασκάλων τῶν περὶ Πλάτωνα καὶ Ξενοκράτην ... κατεφρόνει.

soviel richtig, dass er den ethischen Lehren, ähnlich wie Stilpo, höheren Werth beilegte, als der Dialektik. Denn wir hören nicht blos, dass er diesen seinen Lehrer vor allen andern Philosophen bewunderte [1]), und dass er selbst als Cyniker geschmäht wurde [2]), sondern wir wissen auch, dass er sich mit der Frage über das höchste Gut in praktischem Sinne beschäftigte. Er behauptete nämlich, es gebe nur Ein Gut, nämlich die Einsicht [3]), welche ihm mit der vernünftigen Willensrichtung zusammenfiel [4]); nur verschiedene Namen dieser Einen Tugend seien die Tugenden, welche man gewöhnlich unterscheidet [5]); und dass es ihm selbst dabei keineswegs nur um ein todtes Wissen zu thun sei, bewies er durch seine staatsmännische Thätigkeit [6]). Auch in seinen freien religiösen Ansichten [7]) erinnert er an Stilpo und die cynische Schule. Da aber Zeno um dieselbe Zeit die haltbarsten Bestandtheile der megarischen und der cynischen Lehre in ein umfassenderes System aufnahm, konnten Nachzügler, wie die Eretriker, keine bedeutendere Wirkung ausüben.

3. Die Cyniker.

Die cynische Schule entstand, wie die megarische, durch eine Verbindung der sokratischen Philosophie mit eleatisch-sophistischen Lehren, und beide Schulen giengen auch, wie bemerkt, in der Folge

1) Diog. 134.

2) Ebd. 140: τὰ μὲν οὖν πρῶτα κατεφρονεῖτο, κύων καὶ λῆρος ὑπὸ τῶν Ἐρετριέων ἀκούων.

3) Cic. Acad. IV, 42, s. o. 184, 4. Diog. 129: πρὸς δὲ τὸν εἰπόντα πολλὰ τὰ ἀγαθὰ ἐπύθετο πόσα τὸν ἀριθμὸν καὶ εἰ νομίζοι πλείω τῶν ἑκατόν. Ebd. 134 einige Fragen, durch die er beweist, dass das Nützliche nicht das Gute sei.

4) Diog. 136: καί ποτέ τινος ἀκούσας, ὡς μέγιστον ἀγαθὸν εἴη τὸ πάντων ἐπιτυγχάνειν ὧν τις ἐπιθυμεῖ, εἶπε· πολὺ δὲ μεῖζον· τὸ ἐπιθυμεῖν ὧν δεῖ.

5) Plut. virt. mor. 2. S. 440: Μενέδημος μὲν ὁ ἐξ Ἐρετρίας ἀνῄρει τῶν ἀρετῶν καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὰς διαφορὰς, ὡς μιᾶς οὔσης καὶ χρωμένης πολλοῖς ὀνόμασι· τὸ γὰρ αὐτὸ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην λέγεσθαι, καθάπερ βροτὸν καὶ ἄνθρωπον.

6) Dass er auch auf seine Freunde durch Lehre und Persönlichkeit eine bedeutende sittliche Wirkung ausübte, zeigt Plut. adulat. et am. c. 11, S. 55. Diog. II, 127—129.

7) Diog. 135: Βίωνός τε ἐπιμελῶς κατατρέχοντος τῶν μάντεων, νεκροὺς αὐτὸν ἐπισφάττειν ἔλεγε — wogegen ein Zug persönlicher Aengstlichkeit, wie ihn Diog. 132 mittheilt, nichts beweist.

in Stilpo wieder zusammen, und durch Zeno gemeinschaftlich in die Stoa über [1]). Der Begründer des Cynismus, Antisthenes aus Athen [2]), scheint erst in seinen männlichen Jahren mit Sokrates bekannt geworden zu sein [3]), dem er von da an mit schwärmerischer Bewunderung ergeben blieb [4]), und dessen prüfende Gesprächführung er nicht ohne Streitsucht und Rechthaberei nachahmte [5]); früher

1) Es ist desshalb der Einsicht in das geschichtliche Verhältniss dieser Schulen nicht zuträglich, wenn man die Cyrenaiker zwischen die Cyniker und Megariker einschiebt, wie Tennemann, Hegel, Marbach, Braniss, Brandis und Strümpell. Im Uebrigen ist es ziemlich gleichgültig, ob man von den Megarikern zu Antisthenes und von da zu Aristipp fortgeht, oder umgekehrt, da diese drei Schulen sich nicht aus einander, sondern von demselben Anfang aus neben einander entwickelt haben; doch scheint mir meine Anordnung die natürlichere, sofern sich die Megariker mehr an die allgemeine Grundlage der sokratischen Philosophie halten, Antisthenes an ihre praktischen Grundsätze, Aristipp an ihre eudämonistischen Consequenzen.

2) Antisthenes war der Sohn eines Atheners und einer thracischen Sklavin (Diog. VI, 1. II, 31; wenn ihn Clemens Strom. I, 302, C einen Phrygier nennt, so verwechselt er ihn entweder mit Diogenes, oder hat er aus der Anekdote, die wir jetzt bei Diog. VI, 1 lesen, einen falschen Schluss gezogen; weiter vgl. m. Winckelmann Antisth. fr. S. 7). Er selbst lebte nach Xen. Mem. II, 5. Symp. 3, 8. 4, 34 ff. in der äussersten Armuth. Die Zeit seiner Geburt und seines Todes ist uns nicht näher bekannt; Diodor XV, 76 nennt ihn unter den Männern, welche um Ol. 103, 3 (366 v. Chr.) gelebt haben, und Plut. Lykurg. 30, Schl. führt ein Wort von ihm über die Schlacht bei Leuktra (Ol. 102, 2) an; nach Eudocia (Villoison's Anecd. I, 56) wurde er 70 Jahre alt; hiernach wäre seine Geburt frühestens 436 v. Chr. zu setzen, indessen ist die Sache ziemlich unsicher; vgl. A. 3.

3) Wir haben nämlich, wie später gezeigt werden wird, allen Grund, Plato's γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι Soph. 251, B auf ihn zu beziehen. Dem steht freilich im Wege, dass Diog. VI, 1 den Antisthenes wegen seiner bei Tanagra bewiesenen Tapferkeit von Sokrates beloben lässt, wenn wir auch hiebei nicht an den bekannten Sieg der Athener vom Jahr 456 v. Chr., zu dem Antisthenes unmöglich mitgewirkt haben kann, sondern an die Schlacht denken wollen, welche im Spätherbst d. J. 423 zwischen Delium und Tanagra vorfiel (Thuc. IV, 91 ff.), sonst aber immer die Schlacht bei Delium heisst. Indessen ist auf jene Angabe, wie auch aus den folgenden Anmerk. erhellen wird, nicht viel zu geben; II, 31 führt Diogenes dasselbe Wort des Sokrates anders ein, und wahrscheinlich ist die Schlacht von Tanagra als seine Veranlassung erst später erdichtet.

4) Xen. Mem. III, 11, 17. Symp. 4, 44. 8, 4—6. Plato Phädo 59, B. Diog. VI, 2; ebd. 9 f., wozu jedoch S. 137 f. zu vergleichen.

5) So schildert ihn wenigstens Xen. Symp. 2, 10. 3, 4. 6. 4, 2 ff. 6. 6, 5. 8.

hatte er den Unterricht des Gorgias genossen [1], auch mit andern Sophisten stand er in Verbindung [2], und er selbst war, wie erzählt wird [3], schon vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates als sophistischer Redner und Lehrer aufgetreten. Es war daher nur eine Rückkehr zu seinem früheren Berufe, als er nach Sokrates Tod eine Schule [4] eröffnete; zugleich legte er aber seine Ansichten auch in zahlreichen Schriften [5] nieder, deren Sprache und Darstellung in hohem Grade gerühmt wird [6]. Von seinen Schülern [7] kennen wir

1) Diog. VI, 1, welcher zunächst von der rhetorischen Schule des Gorgias redet; Antisthenes verläugnet aber auch seine Philosophie nicht. Später schrieb er gegen Gorgias Athen. V, 220, d.

2) Nach Xen. Symp. 4, 62 f. war er es, welcher den Prodikus und Hippias bei Kallias einführte, und dem Sokrates einen ungenannten Sophisten aus Heraklea empfahl.

3) Hermippus b. Diog. VI, 2.

4) In dem Gymnasium Cynosarges (Diog. VI, 13; Näheres über die Oertlichkeit bei Göttling Ges. Abh. I, 253), welches für halbbürtige Athener, wie er, bestimmt war (Plut. Themist. c. 1.). Nach Diog. VI, 4 (wozu §. 21 und Göttling a. a O. 256 z. vgl.) hatte er in Folge seiner rauhen und strengen Behandlung wenige Schüler. Dass er Bezahlung verlangte, wird nicht gesagt, dagegen scheint er freiwillige Geschenke angenommen zu haben (Diog. VI, 9.).

5) Das Verzeichniss dieser Schriften, die nach Diog. II, 64 auch Panätius im Wesentlichen als ächt anerkannt hatte, giebt Diog. VI, 15 ff. Erhalten sind ausser wenigen Fragmenten nur die zwei kleinen und ziemlich werthlosen Deklamationen „Aias“ und „Odysseus“, deren Aechtheit nicht ganz sicher ist. Die sämmtlichen Ueberbleibsel hat Winckelmann (Antisthenis fragmenta. Zür. 1842) gesammelt. Wegen seiner Vielschreiberei nannte Timon unsern Philosophen παντοφυῆ φλεδόνα, Diog. VI, 18.

6) M. s. Theopomp b. Diog. VI, 14 vgl. ebd. 15. VII, 19. Dionys. jud. de Thuc. c. 31, S. 941. Epiktet Diss. II, 17, 35. Phrynich. bei Phot. Cod. 158, S. 101, b. Fronto de oration. I, S. 218 Maj. Longin. de invent. Rhet. gr. IX, 559. Cic. ad. Att. XII, 38, Schl., auch Lucian adv. indoct. c. 27. Ebenso urtheilt Theopomp a. a. O. auch über seine mündliche Rede.

7) Von Aristoteles Metaph. VIII, 3. 1043, b, 24 Ἀντισθένειοι, später allgemein, wahrscheinlich aber auch schon zu Antisthenes Zeit, theils nach ihrem Versammlungsort, theils wegen ihrer Lebensweise Κυνικοὶ genannt; vgl. Diog. VI, 13. Lactant. Instit. III, 15 g. E. Scholia in Arist. 23, a, 42 ff. 35, a, 5 ff. Antisthenes selbst war schon ἁπλοκύων genannt worden (Diog. a. a. O.), wie noch Brutus (Plut. Brut. 34) einen Cyniker schilt; Diogenes rühmt sich des Namens (Diog. 33. 40. 45. 55—60. Stob. Ekl. II, 348 u. A.), und die Korinthier setzten einen marmornen Hund auf sein Grab (Diog. 78).

nur den Diogenes von Sinope [1]), jenen geistreichen Sonderling, welchen seine unzerstörbare Originalität, sein derber Humor, seine

1) STEINHART Diogenes, Allg. Encyklop. Sect. I, Bd. XXX, 301 ff. GÖTTLING Diogenes der Cyniker, oder die Philosophie des griechischen Proletariats. Ges. Abhandl. I, 251 ff. Auch BAYLE Dict. Art. Diogène ist immer noch lesenswerth.

Diogenes war der Sohn eines Wechslers Hikesias in Sinope. In seiner Jugend hatte er an der Falschmünzerei, welche sein Vater sich zu Schulden kommen liess, theilgenommen, und desshalb seine Vaterstadt verlassen müssen (Näheres berichtet, unter Angabe der Zeugen, DIOG. VI, 20 f., den mir GÖTTLING 251 f. nicht ganz treu zu erläutern scheint, vgl. ebd. 49. 56. PLUT. inimic. util. c. 2, S. 87. de exil. c. 7, S. 602. MUSONIUS b. STOB. Floril. 40, 9. LUCIAN bis accus. 24. DIO CHRYS. or. VIII, Anf. u. A.), und diese Thatsache (mit STEINHART S. 302) zu bezweifeln haben wir kein Recht, wenn auch die Berichterstatter im Einzelnen nicht ganz übereinstimmen. In Athen lernte er den Antisthenes kennen, der eben, wie erzählt wird (DIOG. 21. AELIAN V. H. X, 16. HIERON. adv. Jovin. II, 206, u.), aus irgend einem Grunde verstimmt, ihn mit dem Stock von sich trieb, am Ende aber doch durch seine Beharrlichkeit überwältigt wurde. Wann diess geschah, wissen wir nicht, BAYLE's Vermuthung jedoch, dass die Hinrichtung des Sokrates der Grund von Antisthenes Menschenfeindschaft gewesen sei, ist chronologisch unzulässig. Diogenes ergab sich nun ganz der Philosophie im Sinn des Cynismus, und bald übertraf er seinen Meister an Abhärtung und Bedürfnisslosigkeit (s. u.). In Athen scheint er sehr lange gelebt zu haben; wenn wenigstens richtig ist, was von einer Begegnung mit Philipp vor der Schlacht bei Chäronea (DIOGENES sagt wohl aus Versehen: nach derselben) erzählt wird (DIOG. 43. PLUT. de adulat. c. 30, S. 70. de exil. c. 16, S. 606; dass Diogenes bei Chäronea mitgekämpft habe, wie GÖTTLING S. 265 angiebt, steht nicht hier, und würde auch für den Cyniker nicht passen, Diogenes wird vielmehr als Kundschafter eingebracht), so hatte er damals wohl noch in Athen seinen Wohnsitz. Dabei mag er aber — und es stimmt diess mit seiner grundsätzlichen Heimathlosigkeit auf's Beste — auch andere Orte als wandernder Sittenprediger besucht, und er soll sich namentlich viel in Korinth aufgehalten haben (DIOG. 44. 63. PLUT. prof. in virt. 6, S. 78. DIO CHRYS. or. VI, Anf. VIII—X. VAL. MAX. IV, 3, ext. 4, vgl. DIOG. II, 66. VI, 50, lässt ihn sogar in Syrakus mit Aristipp zusammentreffen, was doch höchst unwahrscheinlich ist). Auf einer solchen Wanderung fiel er Seeräubern in die Hände, welche ihn an den Korinthier Xeniades verkauften; m. s. über diesen Vorfall, welcher in eigenen Schriften behandelt wurde: DIOG. VI, 29 f. 74 f. PLUT. tranqu. an. 4, S. 466. an. vitiosit u. s. w. c. 3, S. 499. STOB. Floril. 3, 63. 40, 9. EPIKT. Diss. III, 24, 66. PHILO qu. omn. prob. lib. 883, C ff. JULIAN or. VII, 212, d. Xeniades machte ihn zum Erzieher seiner Söhne, und er soll diese Aufgabe in musterhafter Weise gelöst haben (DIOG. a. d. a. O.). Von seinen Zöglingen und ihren Eltern

auch in der Uebertreibung noch bewundernswerthe Charakterstärke, seine frische, ursprünglich gesunde Natur zu der volksthümlichsten Figur des griechischen Alterthums gemacht hat [1]). Unter den Schülern des Diogenes [2]) ist weit der bedeutendste Krates [3]), durch den

geschätzt, blieb er bis zu seinem Tode bei ihnen (ebd.). In dieser Zeit fand auch die berühmte, in den Berichten vielfach ausgeschmückte Unterredung Alexanders mit Diogenes statt (Diog. 32. 38. 60. 68. Sen. benef. V, 4, 3. Juvenal XIV, 311. Theo Progym. c. 5. Julian or. VII, 212, c — das Einfachste giebt Plut. Alex. c. 14. de Alex. virt. c. 10, S. 331. ad princ. inerud. c. 5, S. 782). In Korinth starb der Philosoph, angeblich an demselben Tag mit Alexander (Plut. qu. conv. VIII, 1, 4. S. 717. Demetr. b. Diog. 79, wozu aber die Anekdoten ebd. 44. 57 nicht passen), also 323 v. Chr., in hohem Alter (Diog. 76 sagt: gegen 90, Cens. di. nat. 15, 2: 81 Jahre alt). Die Art seines Todes wird verschieden erzählt (Diog. 76 ff. 31 f. Plut. consol. ad Apoll. c. 12, S. 107. Aelian V. H. VIII, 14. Cens. a. a. O. Tatian adv. Gr. c. 2. Hieron. adv. Jovin. II, 207, m. Mart. Lucian Dial. mort. 21, 2 vgl. Cic. Tusc. I, 34, 104. Stob. Floril. 123, 11); wahrscheinlich erlag er der Altersschwäche. Die Korinthier ehrten ihn durch ein feierliches Begräbniss und ein Grabmal, Sinope durch ein Denkmal (Diog. 78. Pausan. II, 2, 4. Anthol. gr. III, 558). Diog. 80 vgl. 31 nennt vieleSchriften, die seinen Namen führten; ein Theil davon wurde aber schon von Sotion bezweifelt; Andere läugneten (wohl mit Unrecht), dass er überhaupt Schriften hinterlassen habe.

1) Dass seine Persönlichkeit und seine Worte auf manche Leute einen unwiderstehlicheu Zauber ausübten, bezeugt Diog. 75 und Beispiele wie das des Xeniades, des Onesikritus und seiner Söhne, bestätigen es.

2) Von denen wir ausser Krates und Stilpo noch die folgenden kennen: Onesikritus, der Begleiter und aufschneiderische Geschichtschreiber Alexanders, mit seinen Söhnen Androsthenes und Philiskus (Diog. VI, 75. 73. 80. 84; Weiteres über Onesikritus bei Müller Script. rer. Alex. M. S. 47); Monimus aus Syrakus, der Sklave eines korinthischen Wechslers, den sein Herr fortjagte, als er in cynischem Fanatismus (oder nach Diogenes in verstelltem Wahnsinn) das Geld zum Fenster hinauszuwerfen anfieng, einer der ausgezeichneteren Cyniker, und Verfasser einiger Schriften, worunter παίγνια σπουδῇ λεληθυίᾳ μεμιγμένα (Diog. VI, 82 f.); Menander und Hegesias (ebend. 84), vielleicht auch Bryson der Achäer (ebd. 85). Auch Phocion soll ihn gehört haben (Diog. 76); Plutarch jedoch (Phoc. c. 4) weiss nichts davon, und da sich Phocion zur Akademie hielt, ist die Sage, sofern es sich um mehr als vorübergehende Aufmerksamkeit handelt, nicht wahrscheinlich.

3) Der Thebaner Krates, gewöhnlich als ein Schüler des Diogenes, von Hippobotus als Schüler Bryson's des Achäers bezeichnet (Diog. VI, 86) blühte nach Diog. 87 um Ol. 113 (328—324 v. Chr.); da aber zugleich nicht blos von seinen Neckereien mit Stilpo (Diog. II, 117 ff. ebd. 114 wird auch ein Krates als Schüler Stilpo's genannt, womit aber nicht der Cyniker, sondern

auch seine Gattin Hipparchia[1]) und ihr Bruder Metrokles[2]) der cynischen Schule zugeführt wurden. Von Metrokles werden uns mehrere mittelbare und unmittelbare Schüler genannt[3]), und wir können so den Cynismus bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts herab verfolgen. Indessen waren seine edleren Elemente seit dem Anfang desselben in der Stoa nachhaltig gepflegt, zugleich aber auch durch andere gemässigt und ergänzt worden, und so wurde er als ein abgesonderter Zweig der sokratischen Philosophie entbehrlich. Sofern er sich daher fortwährend in seiner Eigenthümlichkeit behaupten wollte, scheint er mehr und mehr zur Fratze herabgesunken zu sein: zwei von den unwürdigsten Vertretern dieses späteren Cy-

der IV, 23 erwähnte Peripatetiker gemeint zu sein scheint), sondern auch von Reibungen mit Menedemus, aus dessen späteren Jahren (Diog. II, 131, VI, 91), berichtet wird, muss sein Leben bis in's dritte Jahrhundert hineinreichen. Aus Begeisterung für die cynische Philosophie verschenkte er sein ansehnliches Vermögen (m. s. die abweichenden und theilweise offenbar übertriebenen Angaben b. Diog. VI, 87 f. Plut. vit. aer. al. 8, 7. S. 831. Apul. Floril. II, 14. Simpl. in Epict. Enchir. S. 64 W. Hieron. adv. Jovin. II, 203 Mart., der eine Anekdote über Aristipp auf ihn überträgt). Er starb in hohem Alter (Diog. 92. 98). Diog. 98 erwähnt von ihm Briefe, deren Sprache stellenweise der platonischen nahe komme, und Tragödien; Derselbe 85 f. und Demetr. de elocut. 170. 259 moralisch-satyrische Gedichte in scherzhafter Form. Sein Leben hatte nach Julian or. VI, 200, b auch Plutarch beschrieben. Aus Diog. 91. Apul. Floril. 14 erfahren wir, dass er hässlich und missgestaltet gewesen sei. — Posthumus de Cratete Cynico Gröning. 1823 steht mir nicht zu Gebot.

1) Die Tochter eines wohlhabenden Hauses aus Maronea in Thracien, welche aus Liebe zu Krates die günstigsten Aussichten und Verhältnisse aufgab, um ihm in sein Bettlerleben zu folgen; Diog. 96 ff. Apul. Floril. II, 14. Näheres über diese Heirath tiefer unten.

2) Früher ein Schüler Theophrast's, welchen Krates für den Cynismus gewann, nachdem er ihn auf ächt cynische Weise von seinen kindischen Selbstmordsgedanken geheilt hatte; später erhängte er sich aber doch, um den Beschwerden des Alters zu entgehen, Diog. 94 f. Ueber seine Apathie vgl. m. Plut. an vitios. ad infelic. c. 3, S. 499.

3) Diog. 95: seine Schüler waren Theombrotus und Kleomenes, von denen jener Demetrius, dieser Timarchus, beide Echekles, den Lehrer Menedem's, zum Schüler hatten. Zu den ausgezeichneteren Mitgliedern dieser Schule gehörte auch Menippus von Sinope. Gleichzeitig mit Echekles ist Kolotes (Diog. 102); ein Zeitgenosse des Metrokles ist der in unserm 1ten Thl. S. 243 erwähnte Diodor von Aspendus.

nismus sind uns in Menedemus [1]) und Menippus [2]) bekannt. Um den angegebenen Zeitpunkt erlosch die cynische Schule, wie es scheint, gänzlich, um erst später als ein Ableger der stoischen wiederaufzuleben.

Die cynische Philosophie will nichts anderes sein, als die ächte sokratische Lehre [3]). Aber jene Vielseitigkeit, mit der Sokrates das wissenschaftliche und das sittliche Streben auf's Innigste verschmolzen, und ebendadurch zu einer umfassenden und tiefer dringenden Wissenschaft den Grund gelegt hatte, war nicht die Sache eines Antisthenes. Schwerfälligen und beschränkten Geistes [4]), aber mit ungewöhnlicher Willensstärke ausgerüstet, bewunderte er an seinem Lehrer [5]) vor Allem die Unabhängigkeit des Charakters, die Strenge der Grundsätze, die Herrschaft über sich selbst, die gleichmässige Heiterkeit in allen Lebenslagen. Dass diese sittlichen Eigenschaften bei Sokrates durch die freie wissenschaftliche Forschung wesentlich mitbedingt und vor Einseitigkeit bewahrt wurden, und dass der Grundsatz der begrifflichen Erkenntniss weit über die Schranken der sokratischen Wissenschaft hinausführte, sah er nicht ein. Alles Wissen, welches nicht unmittelbar den ethischen Zwecken dient, wurde von ihm und seiner Schule als entbehrlich, ja als schädlich, als ein Erzeugniss der Eitelkeit und Genussucht bekämpft. Die Tugend, erklärten diese Männer, sei eine Sache der That, die Worte und die

1) Ein Cyniker, der seine Strafpredigten in einer Furienmaske zu halten pflegte; Diog. 102.

2) Dieser Menippus (von dem vorhin erwähnten Sinopenser und dem Cyniker gleiches Namens, welcher unter August lebte und durch Lucian bekannt ist, zu unterscheiden) war ursprünglich ein phönicischer Sklave, und wird als ein schmutziger Geizhals und Wucherer geschildert, dessen Cynismus blosse Maske war. Als ihm sein Geld gestohlen wurde, erhängte er sich. (Diog. 99 ff.) Aus Diogenes sieht man, dass er im dritten Jahrhundert lebte. Seine satyrischen Schriften, die ihm aber nach Diog. Andere gemacht haben sollten, wurden von Varro nachgeahmt; Macrob. Sat. I, 11.

3) S. o. S. 201, 4 und Diog. VI, 11.

4) Seine Lehre selbst zeigt diess, auch abgesehen von den Urtheilen von Gegnern, wie Plato Theät. 155, E (wo die Ausdrücke σκληροὺς καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους und μάλ' εὖ ἄμουσοι ohne Zweifel auf Antisthenes gehen); Soph. 251, B f. (γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι ... ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως τὰ τοιαῦτα τεθαυμακόσι); Arist. Metaph. V, 29. 1024, b, 33 ('Αντ. ᾤετο εὐήθως); ebd. VIII, 3. 1043, b, 23 (οἱ 'Αντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι).

5) Wie auch Cic. de orat. III, 17, 62 und Diog. VI, 2, es scheint nach Einer Quelle, bemerken.

Gelehrsamkeit könne sie entbehren; die Stärke eines Sokrates sei alles, was sie brauche [1]). Sie hielten daher nicht allein die logischen und physikalischen Untersuchungen für werthlos, sondern das gleiche Urtheil fällten sie überhaupt über alle Künste und Wissenschaften, die ihrer nächsten Abzweckung nach auf etwas anderes, als die sittliche Besserung des Menschen ausgehen [2]); denn sobald man sich um Anderes bekümmere, sagte Diogenes [3]), vernachlässige man sich selbst. Selbst das Lesen und Schreiben soll Antisthenes für entbehrlich erklärt haben [4]). Die letztere Angabe ist nun freilich

1) Diog. 11: Antisthenes lehrt, αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προςδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.

2) Diog. 103: ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμφερῶς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ (vgl. unsern 3ten Thl. 1. A. S. 17), μόνῳ δὲ προςέχειν τῷ ἠθικῷ. Nach Diokles habe Diogenes gesagt, was Andere Sokrates zuschreiben (s. o. S. 121), man solle nur lernen ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκαι. παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια... περιαιροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. Als Jemand eine Uhr vorzeigte, habe Diogenes geäussert, das Instrument sei nicht übel, damit man die Essenszeit nicht versäume. Ebd. 27: τούς τε γραμματικοὺς ἐθαύμαζε ['Αντισθ.] τὰ μὲν τοῦ Ὀδυσσέως κακὰ ἀναζητοῦντας τὰ δ' ἴδια ἀγνοοῦντας. καὶ μὴν καὶ τοὺς μουσικοὺς τὰς μὲν ἐν τῇ λύρᾳ χορδὰς ἁρμόττεσθαι, ἀνάρμοστα δ' ἔχειν τῆς ψυχῆς τὰ ἤθη· τοὺς μαθηματικοὺς ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην τὰ δ' ἐν ποσὶ πράγματα παρορᾷν· τοὺς ῥήτορας λέγειν μὲν ἐσπουδακέναι τὰ δίκαια, πράττειν δὲ μηδαμῶς. (Den Satz über die Astronomen hatte Antisthenes vielleicht mit dem bekannten Geschichtchen von Thales belegt, der über seiner Himmelsbeobachtung in den Brunnen gefallen sei, und eine Entgegnung darauf ist die Stelle des platonischen Theätet 174, A ff. 175 D über die thracische Magd, welche ihn desshalb verhöhnt habe: Antisthenes Mutter war eine thracische Sklavin, und die Worte, welche Plato der Thracierin in den Mund legt, haben mit denen bei Diogenes grosse Aehnlichkeit; auch das würde auf Antisthenes passen, dass dem ἀπαίδευτος gesagt wird, er bekümmere sich nicht um den allgemeinen Begriff jedes Dings). Diog. 73 über Diogenes: μουσικῆς τε καὶ γεωμετρικῆς καὶ ἀστρολογίας καὶ τῶν τοιούτων ἀμελεῖν ὡς ἀχρήστων καὶ οὐκ ἀναγκαίων. Vgl. ebd. 24. 39. Julian or. VI, 190, a. Seneca ep. 88, namentlich §. 7. 32 ff. Stob. Floril. 33, 14 (Diogenes verwünscht einen Eristiker); ebd. 80, 6: ein Astronom erklärt eine Sternkarte: „οὗτοί εἰσιν οἱ πλανώμενοι τῶν ἀστέρων." „μὴ ψεῦδου, antwortet Diogenes, indem er auf die Anwesenden deutet, οὐ γὰρ οὗτοί εἰσιν οἱ πλανώμενοι, ἀλλὰ οὗτοι."

3) Nach Stob. in den Auszügen aus Joh. Damasc. II, 13, 61 in Gaisfords Ausgabe der Eklogen.

4) Diog. 103: γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοιντο τοῖς ἀλλοτρίοις.

jedenfalls wesentlich zu beschränken [1]), und die cynische Schule überhaupt nicht für so bildungsfeindlich zu halten, wie man nach dem Angeführten glauben könnte: von Antisthenes [2]), Diogenes [3]), Krates [4]) und Monimus [5]) sind uns entschiedene Erklärungen über den Werth der Bildung überliefert, Diogenes soll auch seinen Zöglingen die Aussprüche von Dichtern und Prosaikern eifrig eingeprägt haben [6]), und im Allgemeinen lässt sich nicht annehmen, dass Männer, welche so viel und so gut geschrieben haben, aller Bildung den Krieg erklärt hätten. Das aber ist ohne Zweifel richtig, dass sie ihren Werth einseitig und ausschliesslich nach ihrer Bedeutung für die cynische Tugend bemassen, dass sie desshalb alles theoretische Wissen als solches geringschätzten, und um Logisches und Physikalisches sich nur so weit bekümmerten, als diess für ihre ethischen Zwecke nothwendig zu sein schien; und den Stifter der Schule von diesem Urtheil auszunehmen [7]), sind wir nicht berechtigt [8]). Was uns von logischen Sätzen des Antisthenes bekannt ist,

1) Die Sache wäre wenigstens bei einem so schreibseligen Manne kaum zu begreifen. Wenn daher die obige Angabe nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, so wird sie sich entweder nur auf ein vereinzeltes unmuthiges Wort beziehen („es wäre besser, ihr lerntet gar nicht lesen, als dass ihr dieses schlechte Zeug leset"), oder es liegen ihr nur unverfänglichere Aeusserungen, wie die bei Diog. 5 (dass man die Wahrheit nicht in die Bücher, sondern in die Seele schreiben müsse, vgl. ebd. 48) zu Grunde.

2) Stob. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 13, 68: δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γενήσεσθαι τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν παιδεύειν.

3) Diog. 68: τὴν παιδείαν εἶπε τοῖς μὲν νέοις σωφροσύνην, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις παραμυθίαν, τοῖς δὲ πένησι πλοῦτον, τοῖς δὲ πλουσίοις κόσμον εἶναι. Stob. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 13, 92: ἡ παιδεία ὁμοία ἐστὶ χρυσῷ στεφάνῳ· καὶ γὰρ τιμὴν ἔχει καὶ πολυτέλειαν. Ders. ebd. 74. 75.

4) Bei Diog. 86: ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ μετὰ Μουσῶν σέμν' ἐδάην· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τῦφος ἔμαρψε. Eine Parodie dieser Verse ist die Grabschrift Sardanapal's b. Clem. Strom. II, 411, D.

5) Stob. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 13, 88: Μόνιμος.. ἔφη κρεῖττον εἶναι τυφλὸν ἢ ἀπαίδευτον· τὸν μὲν γὰρ εἰς τὸν βόθρον, τὸν δ' εἰς τὸ βάραθρον ἐμπίπτειν.

6) Diog. 31 nach Eubulus: κατεῖχον δὲ οἱ παῖδες πολλὰ ποιητῶν καὶ συγγραφέων καὶ τῶν αὐτοῦ Διογένους, πᾶσάν τ' ἔφοδον σύντομον πρὸς τὸ εὐμνημόνευτον ἐπήσκει.

7) Krische Forschungen 237, vgl. Ritter II, 120.

8) War auch die Eintheilung der Philosophie in einen logischen ethischen und physikalischen Theil zur Zeit des Antisthenes schwerlich schon aufgestellt, und haben wir insofern bei Diog. 103 (s. o. 207, 2) allerdings nicht seine

beschränkt sich auf jene Polemik gegen die Begriffsphilosophie, welche gerade dazu dient, die Unmöglichkeit eines theoretischen Wissens darzuthun, und von der Natur redete er wohl gleichfalls nur um zu bestimmen, was für den Menschen naturgemäss sei; dazu schienen aber ihm und seinen Schülern keine tieferen Forschungen nöthig zu sein [1]), sondern so viel der Mensch überhaupt zu wissen braucht, kann Jedem, wie sie glauben, der gesunde Menschenverstand sagen [2]), alles Weitere aber sind unnütze Spitzfindigkeiten.

Zur Rechtfertigung dieser Ansichten diente dem Antisthenes eine Theorie, die zwar von sokratischen Bestimmungen ausgeht, in ihrem weiteren Verlauf aber und in ihren skeptischen Ergebnissen

Worte zu suchen, so schliesst diess doch nicht aus, dass die Angabe der Sache nach richtig ist. Nun werden uns freilich unter den Schriften des Antisthenes auch solche genannt, welche nach späterer Eintheilung theils als logische theils als physikalische zu bezeichnen wären. In die erste Klasse gehören: περὶ λέξεως, Ἀλήθεια, περὶ τοῦ διαλέγεσθαι, Σάθων ἢ π. τοῦ ἀντιλέγειν, π. διαλέκτου, π. ὀνομάτων, π. ὀνομάτων χρήσεως, π. ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως, π. δόξης καὶ ἐπιστήμης, δόξαι ἢ ἐριστικὸς, π. τοῦ μανθάνειν προβλήματα. In die zweite: π. ζώων φύσεως, π. φύσεως (vielleicht die gleiche Schrift, welche Cic. N. D. I, 13, 32 u. d. T. physicus anführt), ἐρώτημα π. φύσεως. (Dass dagegen ein Commentar über Heraklit's Schrift, dessen Diog. IX, 15 erwähnt, nicht ihm gehört, ist schon in unserem 1. Th. S. 451 bemerkt worden; vgl. auch Krische S. 238 f.) Wir wissen jedoch von dem Inhalt dieser Schriften zu wenig, um daraus Schlüsse zu ziehen, welche den obigen Annahmen widersprächen. Die logischen Schriften scheinen den Titeln nach eben nur jene polemischen Erörterungen über Begriffe, Urtheile und sprachlichen Ausdruck enthalten zu haben, welche gerade die Abwendung von den dialektischen Untersuchungen begründen sollten. Von den physikalischen wissen wir wenigstens nicht, ob sie sich mit etwas Anderem, als mit solchen physikalischen Fragen beschäftigten, deren Antisthenes für seine Ethik unmittelbar bedurfte, um den Unterschied der Natur und des Herkommens und die Bedingungen des naturgemässen Lebens an's Licht zu stellen. Selbst die Schrift π. ζώων φύσεως kann diesen Zweck gehabt haben. Auch Plato (Phileb. 44, C) rechnet vielleicht Antisthenes nur desshalb unter die μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν, weil er bei allen Fragen von der Sitte und der herrschenden Meinung auf die Forderungen der Natur zurückgieng.

1) Auch Cicero ad Att. XII, 38, Schl. nennt Antisthenes einen *homo acutus magis quam eruditus.*

2) M. vgl. ihr sogleich zu besprechendes Verhalten zur Ideenlehre, und was Diog. 39 von Diogenes, der Scholiast z. Aristot. Kategorieen S. 22, b, 40 von Antisthenes, Sext. Pyrrh. III, 66 nur überhaupt von einem Cyniker erzählt, dass er die Beweise gegen die Bewegung durch Auf- und Abgehen widerlegt habe. Aehnlich nach Diog. 38 Diogenes den Gehörnten.

den Schüler des Gorgias nicht verkennen lässt. Wie Sokrates verlangt hatte, dass man zuerst das Wesen und den Begriff jedes Gegenstands untersuche, ehe man etwas Weiteres über ihn aussage, so verlangt auch Antisthenes, dass der Begriff der Dinge, das, was sie sind oder waren, bestimmt werde [1]. Indem er sich nun aber mit eigensinniger Ausschliesslichkeit hieran hält, kommt er zu der sophistischen Behauptung [2], man dürfe jedes Ding nur mit dem ihm eigenthümlichen Ausdruck benennen, und somit keinem Subjekt ein vom Subjektsbegriff verschiedenes Prädikat beilegen, man dürfe z. B. nicht sagen: »der Mensch ist gut«, sondern nur: »der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut« [3]. Und da nun bei jeder Begriffserklärung ein Begriff durch andere verdeutlicht wird, so verwarf er alle

1) Diog. VI, 3: πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών· λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν. Alexander in Top. 24, Schol. in Arist. 256, b, 12 über das aristotelische τί ἦν εἶναι: das einfache τί ἦν, welches Antisthenes wolle, sei nicht genügend.

2) Ueber die unser 1. Th. S. 764 zu vgl. ist.

3) Arist. Metaph. V, 29. 1024, b, 33: διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε, μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Alex. z. d. St. Plato Soph. 251, B: ὅθεν γε, οἶμαι, τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι (Antisth.) θοίνην παρεσχήκαμεν· εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δή που χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθὸν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον u. s. w. Vgl. Phileb. 14, C ff., auch Arist. soph. el. c. 17. 175, b, 15 ff. Phys. I, 2. 185, b, 25 ff. nebst Simpl. z. d. St. f. 20, namentlich aber was S. 194, 4 über Stilpo angeführt wurde. Wenn Hermann (Sokr. Syst. S. 30) in diesen Sätzen des Antisthenes den „grossen Fortschritt" finden wollte, dass Antisthenes „alle analytischen Urtheile *a priori* als solche für wahr erkannt habe", so hat er selbst in der Folge (Plat. I, 267. Ges. Abh. 239) auf Ritter's Erinnerung (Gesch. d. Phil. II, 133) zugegeben, dass er nur von identischen Urtheilen hätte reden dürfen; nichtsdestoweniger bleibt er dabei, durch die Lehre des Antisth. „habe die Philosophie zum erstenmale wieder an den identischen Urtheilen einen selbständigen Inhalt gewonnen." Worin jedoch dieser Inhalt bestanden haben sollte, lässt sich nicht absehen, da weder mit der Anerkennung der identischen Urtheile irgend etwas gesagt, noch deren Läugnung der Philosophie jemals eingefallen ist (welches Letztere auch Hermann Ges. Abh. a. a. O. nur behauptet, aber durch kein Beispiel belegt hat), der sokratischen ohnedem nicht. Noch weniger kann in der Bestreitung aller andern, als der identischen Urtheile, ein philosophischer Fortschritt, und nicht vielmehr eine alles Wissen zerstörende Consequenz eines einseitigen Standpunkts gefunden werden.

Definitionen als ein Gerede, das die Sache selbst nicht treffe; oder wenn er bei zusammengesetzten Dingen zugab, man könne ihre Bestandtheile aufzählen, und sie insofern auch erklären, so bestand er doch um so mehr darauf, dass diess in Betreff der einfachen unmöglich sei: solche lassen sich wohl mit andern vergleichen, aber nicht definiren, es gebe von ihnen nur Namen, aber keine Begriffsbestimmung, nur eine richtige Vorstellung, aber kein Wissen [1]. Die eigenthümliche Bezeichnung eines Dings aber, der Name, welcher sich nicht definiren lässt, der Subjektsbegriff, welcher von keinem Anderen entlehnt ist und ebendesshalb nie Prädikat werden kann, ist nur der Eigenname; wenn nichts durch ein Anderes erklärt werden soll, so heisst diess: alles Wirkliche ist ein schlechthin Individuelles,

1) Arist. Metaph. VIII, 3. 1043, b, 23: ὥστε ἡ ἀπορία, ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν, ἔχει τινὰ καιρὸν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρὸν — d. h. sei eine Battologie; vgl. über den Ausdruck Metaph. XIV, 3. 1091, a, 7 und Schwegler zu dieser Stelle), ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστιν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον τί μέν ἐστιν, οὔ, ὅτι δ' οἷον καττίτερος. ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων οὐκ ἔστιν. Alexander z. d. St. erläutert diess weiter, aber ohne Neues zu geben, und wahrscheinlich nur auf Grund der aristotelischen Stelle. Dass diese Ansicht nicht erst von den Schülern des Antisthenes vorgetragen wurde, erhellt aus Plato Theät. 201, E ff.: ἐγὼ γὰρ αὖ ἐδόκουν ἀκούειν τινῶν ὅτι τὰ μὲν πρῶτα ὡσπερεὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα, λόγον οὐκ ἔχοι. αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προςειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατὸν, οὔθ' ὡς ἔστιν οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν ... ἐπεὶ οὐδὲ τὸ αὐτὸ οὐδὲ τὸ ἐκεῖνο οὐδὲ τὸ ἕκαστον οὐδὲ τὸ μόνον προςοιστέον, οὐδ' ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα· ταῦτα μὲν γὰρ περιτρέχοντα πᾶσι προςφέρεσθαι, ἕτερα ὄντα ἐκείνων οἷς προςτίθεται. δεῖν δὲ, εἴπερ ἦν δυνατὸν αὐτὸ λέγεσθαι καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὑτοῦ λόγον, ἄνευ τῶν ἄλλων ἁπάντων λέγεσθαι. νῦν δὲ ἀδύνατον εἶναι ὁτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ· οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ ἀλλ' ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον· ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν· τὰ δὲ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα, ὥσπερ αὐτὰ πέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι· ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν. Daher 201, C: ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου δόξαν ἀληθῆ ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὑτωσὶ καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητά. Diese ganze Darstellung stimmt mit dem, was so eben und in der vorigen Anm. aus Aristoteles angeführt wurde, Zug für Zug so vollkommen überein, dass wir sie unmöglich auf einen Andern, als Antisthenes, beziehen können (man vgl. über diese schon von Schleiermacher erkannte, dann aber von Hermann und Steinhart bestrittene Beziehung der platonischen Stelle auch Susemihl genet. Entwicklung der plat. Philos. I, 200, der nur nicht von einer „Monadenlehre" des Antisthenes reden sollte); nur um so beachtenswerther ist es aber, dass Plato wiederholt (201, C. 202, C) die Treue seiner Darstellung versichert.

die allgemeinen Begriffe drücken nicht das Wesen der Dinge aus, sondern nur die Gedanken der Menschen über die Dinge. Während daher ein Plato aus der sokratischen Forderung des begrifflichen Wissens ein System des entschiedensten Realismus ableitete, leitet Antisthenes einen ebenso entschiedenen Nominalismus daraus ab: die allgemeinen Begriffe, behauptete er, seien blosse Gedankendinge, Menschen und Pferde sehe er, nicht die Menschheit und die Pferdheit [1]); und er eröffnete von hier aus gegen seinen Mitschüler, mit dem er sich wohl auch aus anderen Gründen nicht vertrug [2]), eine Polemik, der es an Derbheit nicht fehlte, die aber auch von der Gegenseite scharf genug erwiedert wurde [3]). Dass nun Antisthenes bei

1) Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 66, b, 45: τῶν δὲ παλαιῶν οἱ μὲν ἀνῄρουν τὰς ποιότητας τελέως, τὸ ποιὸν συγχωροῦντες εἶναι (diese Terminologie natürlich ist stoisch), ὥσπερ Ἀντισθένης, ὅς ποτε Πλάτωνι διαμφισβητῶν „ὦ Πλάτων", ἔφη, „ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ," worauf Plato sehr gut antwortet: „natürlich, denn das Auge, mit dem man ein Pferd sieht, hast du, das, womit die Pferdheit gesehen wird, fehlt dir." David ebend. 68, b, 26: Ἀντισθένην καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν λέγοντας „ἄνθρωπον ὁρῶ ἀνθρωπότητα δὲ οὐχ ὁρῶ." Dasselbe ebd. 20, 2, a. (Ganz Aehnliches hat Diog. VI, 53 von Diogenes und Plato, nur dass statt der Menschheit und Pferdheit die τραπεζότης und κυαθότης als Beispiel dient.) Ammon. in Porph. Isag. 22, b unt.: (Ἀντ.) ἔλεγε τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις εἶναι, wofür dann das Beispiel von der Menschheit und Pferdheit kommt. Fast wörtlich gleich Tzetz. Chil. VII, 605 f. Auf diese Behauptung des Antisthenes bezieht sich ohne Zweifel Plato, wenn er Parm. 132, B gegen die Ideenlehre einwenden lässt: μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς.

2) Denn der Charakter und die Lebensstellung beider Männer war zu verschieden, und Plato musste sich durch die plebejische Derbheit des philosophirenden Proletariers ebensosehr abgestossen fühlen, wie dieser durch Plato's gebildete Vornehmheit.

3) M. vgl. darüber ausser dem, was so eben und oben S. 207, 2 angeführt wurde, und was sogleich noch anzuführen sein wird: Plato Soph. 251, C; ferner die Anekdoten bei Diog. III, 35. VI, 7 und die entsprechenden über Plato und Diogenes, welche zum Theil freilich offenbar erdichtet sind, ebend. VI, 25 f. 40 f. 54. 58. Aelian V. H. XIV, 33. Theo Progymn. S. 205. Stob. Floril. 13, 37 (über den gerupften Hahn b. Diog. 40 vgl. m. Plato Polit. 266, B ff. Göttling S. 264); über den ächt cynischen Angriff insbesondere, welchen Antisthenes in seinem Σάθων auf Plato machte: Diog. III, 35. VI, 16. Athen. V, 220, d. XI, 507, a. Eine Spur von Antisthenes' Polemik gegen die Ideenlehre enthält der platonische Euthydem wohl auch 301, A, wenn hier Plato den Sophisten gegen die Behauptung, dass das Schöne durch die Gegenwart der Schönheit schön sei, einwenden lässt: ἐὰν οὖν παραγένηταί σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ

dieser Ansicht der Untersuchung über die Namen den grössten Werth beilegte [1]), ist natürlich; da er aber zugleich bei den Namen stehen blieb, und keine weiteren Aussagen über die Dinge zulassen wollte, so machte er in Wahrheit jede wissenschaftliche Untersuchung unmöglich. Er selbst giebt diess halb zu, wenn er aus seinen Voraussetzungen den Schluss zieht, es sei nicht möglich, sich zu widersprechen [2]); strenggenommen ergab sich aber daraus nicht blos was

ὅτι νῦν ἐγώ σοι πάρειμι Διονυσόδωρος εἶ; Ich möchte vermuthen, dass Antisthenes in seiner Weise das Beispiel vom Ochsen wirklich gebraucht hat, worauf dann Plato dadurch antworten würde, dass er ihn selbst in der Person Dionysodor's zu der gleichen Exemplifikation verwendet.

1) Antisth. b. Epikt. Diss. I, 17, 12: „ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.“ Leider kennen wir den Sinn und Zusammenhang dieser Aeusserung (welche vielleicht am Anfang der Schrift von den Namen stand) nicht genauer, und so können wir nicht beurtheilen, ob damit eine in's Einzelne gehende Betrachtung der wichtigsten Namen, oder nur im Allgemeinen eine Untersuchung über die Natur und Bedeutung der Namen verlangt wird, welche eben die im Obigen dargelegten Grundsätze entwickeln sollte.

2) Arist. Metaph. V, 29; s. S. 210, 3. Top. I, 11. 104, b, 20: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης, was Alex. z. d. St. der Metaphysik (Schol. in Ar. 732, a, 30; ähnlich z. d. St. der Topik ebd. 259, b, 13) so erläutert: ᾤετο δὲ ὁ Ἀντ. ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεσθαι τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ καὶ ἕνα ἑκάστου λόγον εἶναι ... ἐξ ὧν καὶ συνάγειν ἐπειρᾶτο ὅτι μὴ ἔστιν ἀντιλέγειν· τοὺς μὲν γὰρ ἀντιλέγοντας περί τινος διάφορα λέγειν ὀφείλειν, μὴ δύνασθαι δὲ περὶ αὐτοῦ διαφόρους τοὺς λόγους φέρεσθαι τῷ ἕνα τὸν οἰκεῖον ἑκάστου εἶναι· ἕνα γὰρ ἑνὸς εἶναι καὶ τὸν λέγοντα περὶ αὐτοῦ λέγειν μόνον· ὥστε εἰ μὲν περὶ τοῦ πράγματος τοῦ αὐτοῦ λέγοιεν, τὰ αὐτὰ ἂν λέγοιεν ἀλλήλοις (εἷς γὰρ ὁ περὶ ἑνὸς λόγος), λέγοντες δὲ ταὐτὰ οὐκ ἂν ἀντιλέγοιεν ἀλλήλοις. εἰ δὲ διαφέροντα λέγοιεν, οὐκέτι λέξειν αὐτοὺς περὶ [τοῦ] αὐτοῦ u. s. w. (Spätere, welche aber nur die aristotelische Aussage wiederholen, nennt Prantl Gesch. d. Log. I, 33.) Ganz ähnlich beweist der platonische Dionysodor (Euthyd. 285, E) seine Behauptung, dass man nicht widersprechen könne: εἰσὶν ἑκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι; Πάνυ γε. Οὐκοῦν ὡς ἔστιν ἕκαστον ἢ ὡς οὐκ ἔστιν; Ὡς ἔστιν. Εἰ γὰρ μέμνησαι, ἔφη, ὦ Κτήσιππε, καὶ ἄρτι ἐπεδείξαμεν μηδένα λέγοντα ὡς οὐκ ἔστι. τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς ἐφάνη λέγων (vgl. unsern 1. Th. S. 764 f.). ... Πότερον οὖν ... ἀντιλέγοιμεν ἂν τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον ἀμφότεροι λέγοντες, ἢ οὕτω μὲν ἂν δήπου ταὐτὰ λέγοιμεν; Συνεχώρει. Ἀλλ' ὅταν μηδέτερος, ἔφη, τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγῃ, τότε ἀντιλέγοιμεν ἄν; ἢ οὕτω γε τὸ παράπαν οὐδ' ἂν μεμνημένος εἴη τοῦ πράγματος οὐδέτερος ἡμῶν; Καὶ τοῦτο συνωμολόγει. Ἀλλ' ἄρα, ὅταν ἐγὼ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγω, σὺ δὲ ἄλλου τινὸς ἄλλον, τότε ἀντιλέγομεν; ἢ ἐγὼ λέγω μὲν τὸ πρᾶγμα, σὺ δὲ οὐδὲ λέγεις τοπαράπαν· ὁ δὲ μὴ λέγων τῷ λέγοντι πῶς ἂν ἀντιλέγοι; Plato hat hiebei wahrscheinlich den Antisthenes im Auge, wenn gleich diese Beweisführung selbst schwerlich erst von ihm aufgebracht wurde. Hieher gehört auch das Wort des Antisthenes b. Stob. Floril. 82, 8: man solle dem Widersprechenden

Aristoteles folgert [1], dass keine falsche, sondern dass gar keine Sätze irgend welcher Art möglich seien. Die Lehre des Antisthenes zerstörte folgerichtig alle Wissenschaft und alles Urtheil.

Die Cyniker selbst freilich wollten desshalb auf das Wissen nicht verzichten: Antisthenes schrieb in vier Büchern über den Unterschied des Wissens und Meinens [2], und die ganze Schule wusste sich nicht wenig damit, dass sie allein im vollen Besitz der Wahrheit und über die täuschende Meinung hinaus sei [3]. Aber dieses Wissen soll ausschliesslich dem praktischen Zweck dienen, den Menschen tugendhaft und durch Tugend glücklich zu machen [4]. Das letzte Ziel des menschlichen Lebens sehen die Cyniker, hierin mit allen übrigen Moralphilosophen einverstanden, in der Glückseligkeit [5]. Während aber gewöhnlich die Glückseligkeit von der Tugend unterschieden, oder wenigstens nicht auf die Tugend beschränkt wird, behaupten sie, beide fallen schlechthin zusammen, es gebe kein Gut, als die Tugend, kein Uebel, als die Schlechtigkeit, und was weder zu der einen noch zu der andern gehört, sei für den Menschen gleichgültig [6]. Ein Gut kann nämlich, wie sie glauben, für Jeden

nicht widersprechen, sondern ihn belehren, man bringe einen Rasenden nicht dadurch zur Ruhe, dass man gleichfalls rase. Der Widerspruch ist Wahnsinn, denn wer widerspricht, der thut etwas, was der Natur der Sache nach unmöglich ist.

1) S. S. 210, 3. Prokl. in Crat. 37: Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν· πᾶς γὰρ, φησὶ, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τι λέγει· ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὂν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων ἀληθεύει. Vgl. Plato Krat. 429, D und unsern 1. Th. S. 764 f.

2) π. δόξης καὶ ἐπιστήμης Diog. 17. Diese Schrift enthielt ohne Zweifel die S. 211, 1 angeführten Erörterungen.

3) Diog. 83 von Monimus: οὗτος μὲν ἐμβριθέστατος ἐγένετο, ὥστε δόξης μὲν καταφρονεῖν, πρὸς δ' ἀλήθειαν παρορμᾶν. Von demselben Cyniker sagt Menander ebd.: τὸ γὰρ ὑποληφθὲν τῦφον εἶναι πᾶν ἔφη. M. vgl. was über die Lehre der Cyniker vom Weisen anzuführen sein wird. Auch bei Lucian V. Auct. 8 nennt sich Diogenes einen Propheten der Wahrheit und Freiheit.

4) S. o. S. 206 ff.

5) Diog. 11: αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, so dass also die Glückseligkeit das Ziel, die Tugend das Mittel ist. Stob. Ekl. 103, 20. 21.

6) Diog. VI, 104: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, ὁμοίως τοῖς στωϊκοῖς. Ebd. 105: τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν ὁμοίως Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ. Diokles b. Diog. 12 über Antisthenes: τἀγαθὰ καλὰ, τὰ κακὰ αἰσχρά. Vgl. Athen. b. Diog. VI, 14, der sie anredet:

nur das sein, was sein eigen ist [1]). Ein wirkliches Eigenthum des Menschen ist aber nur sein geistiger Besitz [2]). Alles Andere ist Glückssache, nur in seiner geistigen und sittlichen Thätigkeit ist er unabhängig; nur Einsicht und Tugend sind die Schutzwehr, an der alle Angriffe des Schicksals abprallen [3]); nur wer keinem Aeusseren und keinem Verlangen nach dem Aeusseren dienstbar ist, ist ein Freier [4]). Der Mensch braucht mithin, um glücklich zu sein,

ὦ στωϊκῶν μύθων εἰδήμονες, ὦ πανάριστα
δόγματα ταῖς ἱεραῖς ἐνθέμενοι σελίσιν (Blätter, Bücher)·
τὰν ἀρετὰν ψυχᾶς ἀγαθὸν μόνον· ἅδε γὰρ ἀνδρῶν
μούνα καὶ βιοτὰν ῥύσατο καὶ πόλιας. Epiph. exp. fid. 1089, C

von Diogenes: ἔφησε τὸ ἀγαθὸν οἰστὸν (? οἰκεῖον?) παντὶ σοφῷ εἶναι, τὰ δ' ἄλλα πάντα οὐδὲν ἢ φλυαρίας ὑπάρχειν.

1) Dieser Satz ergiebt sich aus Diog. 12, der als Lehre des Antisthenes anführt: τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά, vgl. mit Plato Symp. 205, E: οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν, οἶμαι, ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλοῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον. Charm. 163, C, wo Kritias sagt, nur das Nützliche und Gute sei ein οἰκεῖον. Denn wiewohl hier Antisthenes nicht genannt ist, so macht es doch die Stelle des Diogenes wahrscheinlich, dass die Gleichstellung des ἀγαθὸν und οἰκεῖον ihm angehört, mag sie auch vielleicht nicht zuerst von ihm aufgebracht sein. Weiteres in den nächstfolgenden Anmm.

2) Vgl. S. 208, 4. In demselben Sinne legt Xenophon Symp. 4, 34 Antisthenes die Worte in den Mund: νομίζω, ὦ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς, was dann sofort weiter ausgeführt wird, und Epiktet lässt Diss. III, 24, 68 den Diogenes über Antisthenes sagen: ἐδίδαξέ με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμά. κτῆσις οὐκ ἐμή· συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια. σὸν οὖν τί; χρῆσις φαντασιῶν. ταύτην ἔδειξέ μοι ὅτι ἀκώλυτον ἔχω, ἀνανάγκαστον u. s. w. Die eigenen Worte des Antisthenes oder Diogenes haben wir hier freilich gewiss nicht.

3) Diog. 12 f. (Lehre des Antisthenes): ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή ... τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταῤῥεῖν μήτε προδίδοσθαι. (Das Gleiche, in etwas anderer Fassung, b. Epiph. exp. fid. 1089, C). Ebd. 63 von Diogenes: ἐρωτηθεὶς, τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη· εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι. Ebd. 105: (ἀρέσκει αὐτοῖς) τύχῃ μηδὲν ἐπιτρέπειν. Stob. Ekl. II, 348: Διογένης ἔφη ὁρᾶν τὴν Τύχην ἐνορῶσαν αὐτῷ καὶ λέγουσαν· τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα. (Denselben Vers wendet David Schol. in Arist. 23, b, 11 auf Antisthenes an.) Vgl. Stob. Floril. 108, 71 und Anm. 4.

4) So sagt Diogenes von sich b. Epiktet Diss. III, 24, 67: ἐξ οὗ μ' Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα (hierauf das Anm. 2 Angeführte), und Derselbe b. Diog. 71: er führe das Leben eines Herakles μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων. Krates b. Clem. Strom. II, 413, A (Theod. cur. gr. aff. XII, 49. S. 172) rühmt von den Cynikern:

schlechthin nichts, als die Tugend [1]), alles Andere lerne er verachten, um sich mit ihr allein zu begnügen [2]). Was ist denn z. B. der Reichthum ohne die Tugend? Ein Raub von Schmeichlern und feilen Dirnen, ein Reiz für die Habsucht, diese Wurzel alles Schlechten, eine Quelle zahlloser Verbrechen und Schandthaten, ein Besitz für Ameisen und Mistkäfer, eine Sache, die weder Ruhm noch Genuss bringt [3]); und was kann der Reichthum überhaupt anders sein, wenn es wahr ist, dass Reichthum und Tugend nicht beisammen wohnen können? [4]) wenn das Bettlerleben des Cynikers allein der gerade Weg zur Weisheit ist? [5]) Was ist Ehre und Schande? Ein Gerede der Thoren, um welches sich kein Vernünftiger bekümmern wird; denn in Wahrheit verhält es sich damit gerade umgekehrt, als man meint: die Ehre bei den Menschen ist vom Uebel, ihre Verachtung ist ein Gut, weil sie uns von eiteln Bestrebungen heilt, und auch der Ruhm wird nur dem zu Theil, der ihn geringschätzt [6]).

ἡδονῇ ἀνδραποδώδει ἀδούλωτοι καὶ ἄκαμπτοι
ἀθάνατον βασιλείαν ἐλευθερίαν τ' ἀγαπῶσιν, und seine Hipparchia
ermahnt er: τῶνδε κράτει ψυχῆς ἤθει ἀγαλλομένη,
οὔθ' ὑπὸ χρυσίων δουλουμένη οὔθ' ὑπ' ἐρώτων θηξιπόθων.

1) S. o. S. 215, 3.

2) S. das Folgende und Diog. 105: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν, πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονοῦσι. Ebd. 24. Epikt. Diss. I, 24, 6 f.

3) Antisth. b. Stob. Floril. 1, 30. 10, 42. Xen. Symp. 4, 35 f. Diogenes bei Diog. 47. 50. 60. Galen exhort. c. 7. I, 10 K. Metrokles b. Diog. 95. Krates b. Stob. 97, 27. 15, 10. Ders. b. Julian or. VI, 199, D.

4) Stob. Floril. 93, 35: Διογένης ἔλεγε, μήτε ἐν πόλει πλουσίᾳ μήτε ἐν οἰκίᾳ ἀρετὴν οἰκεῖν δύνασθαι. Krates entäusserte sich desshalb (s. o.) seines Vermögens, und soll verordnet haben, dass es seinen Kindern nur dann zurückgegeben werde, wenn sie keine Philosophen werden (Diog. 88 nach Demetrius Magnes), wogegen jedoch der Umstand spricht, dass er damals noch keine Frau und keine Kinder hatte.

5) Diog. 104. Diogenes b. Stob. Floril. 95, 11. 19 vgl. Lucian v. auct. 11. Krates b. Epiph. exp. fid. 1089, C: ἐλευθερίας εἶναι τὴν ἀκτημοσύνην.

6) Epikt. Diss. I, 24, 6: (Διογ.) λέγει, ὅτι εὐδοξία (Winckelmann S. 47: ἀδοξία was man nach dem Vorhergehenden allerdings erwarten sollte) ψόφος ἐστὶ μαινομένων ἀνθρώπων. Diog. 11 von Antisth.: τήν τ' ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ. Ebd. 72: εὐγενείας δὲ καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε (Diogenes), προκοσμήματα κακίας εἶναι λέγων. Ebd. 41 nennt er die Ehrenkränze δόξης ἐξανθήματα. Ebd. 92: ἔλεγε δὲ (Krates) μέχρι τούτου δεῖν φιλοσοφεῖν, μέχρι ἂν δόξωσιν οἱ στρατηγοὶ εἶναι ὀνηλάται· Vgl. ebd. 93. Doxopater in Aphthon. c. 2. Rhet. gr. I, 192: Diogenes antwortet auf die Frage, wie man berühmt werde: wenn man sich um den Ruhm nichts bekümmere.

Was ist der Tod? ein Uebel offenbar nicht, denn ein Uebel ist nur was schlecht ist [1]; wir empfinden ihn ja aber auch nicht als Uebel, da wir überhaupt nichts mehr empfinden, wenn wir todt sind [2]. Alle diese Dinge sind leere Einbildung und Eitelkeit [3], weiter nichts; die Weisheit besteht nur darin, dass man seinen Sinn davon frei hält [4]. Das Werthloseste und Schädlichste aber ist das, was die Meisten für das Wünschenswertheste halten, die Lust. Unsere Philosophen läugnen nicht blos, dass sie ein Gut sei, sondern sie erklären sie im Gegentheil für das grösste Uebel, und von Antisthenes ist das Wort überliefert, er wollte lieber verrückt, als vergnügt sein [5]. Wo vollends das Streben nach Lust zur zügellossen Leidenschaft wird, wie in der Liebe, wo sich der Mensch zum Sklaven seiner Begierden erniedrigt, da kann, wie sie glauben, kein Mittel zu scharf sein, um es auszurotten [6]. Umgekehrt das, wovor die Meisten sich fürch-

1) Epikt. a. a. O.: λέγει, ὅτι ὁ θάνατος οὐκ ἔστι κακὸν, οὐδὲ γὰρ αἰσχρόν. Vgl. S. 214, 6.

2) Diogenes b. Diog. 68 vgl. Cic. Tusc. I, 43, 104. An eine Unsterblichkeit denkt der Cyniker hiebei offenbar nicht, und auch aus der Bemerkung des Antisthenes über Il. XXIII, 65 (Schol. Venet. z. d. St. bei Winckelmann S. 28), dass die Seelen dieselbe Gestalt haben, wie ihre Leiber, folgt sie nicht.

3) Oder wie der cynische Kunstausdruck lautet: leerer Dunst, τῦφος. M. s. darüber Diog. 26. 83. 86.

4) Clemens Strom. II, 417, B (Theod. cur. gr. aff. XI, 8. S. 152): Ἀντισθένης μὲν τὴν ἀτυφίαν (τέλος ἀπέφηνε).

5) Diog. VI, 3: ἔλεγέ τε συνεχές· μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. Ebd. IX, 101 (vgl. Sext. Math. XI, 74): [ἡ ἡδονὴ δοξάζεται] κακὸν ὑπ' Ἀντισθένους. Dasselbe bei Gell. IX, 5, 3. Clemens Strom. II, 412, D. Eus. pr. ev. XV, 13, 7 (Theod. cur. gr. aff. XII, 47. S. 172.). Vgl. Diog. VI, 8. 14. und oben S. 215, 4. Auf diesen cynischen Satz bezieht sich ohne Zweifel Plato Phileb. 44, C: λίαν μεμισηκότων τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν καὶ νενομικότων οὐδὲν ὑγιὲς, ὥστε καὶ αὐτὸ τοῦτο αὐτῆς τὸ ἐπαγωγὸν γοήτευμα οὐχ ἡδονὴν εἶναι, und Arist. Eth. N. X, 1. 1172, a, 27: οἱ μὲν γὰρ τἀγαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῇ φαῦλον. Ebd. VII, 12. 1152, b, 8: τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθὸν, οὔτε καθ' αὑτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι ταὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν. Zu dem Letztern vgl. m. S. 210.

6) Clemens a. a. O. 406, C: ἐγὼ δὲ ἀποδέχομαι τὸν Ἀντισθένην, τὴν Ἀφροδίτην, λέγοντα, κἂν κατατοξεύσαιμι, εἰ λάβοιμι· ὅτι πολλὰς ἡμῶν καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναῖκας διέφθειρεν. τόν τε ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως· ἧς ἥττους ὄντες οἱ κακοδαίμονες θεὸν τὴν νόσον καλοῦσιν. Krates b. Diog. VI, 86. Clem. Strom. II, 412, D (Theod. a. a. O. XII, 49). Julian or. VI, 198, D:

ἔρωτα παύει λιμὸς, εἰ δὲ μὴ, χρόνος·
ἐὰν δὲ τούτοις μὴ δύνῃ χρῆσθαι, βρόχος. Weiter vgl. m. über

ten, die Mühe und Arbeit, ist ein Gut, weil sie allein dem Menschen die Tüchtigkeit verschafft, durch die er unabhängig wird [1]; und eben desshalb ist Herakles [2] der Schutzheilige und das Vorbild der Cyniker [3], weil kein Anderer ein so arbeitsvolles und mühseliges Leben mit so viel Muth und Stärke zum Besten der Menschheit durchgekämpft hat. Für diese Ansicht scheint Antisthenes angeführt zu haben, dass die Lust gar nichts anderes sei, als das Aufhören der Unlust [4]; denn unter dieser Voraussetzung muss es allerdings verkehrt erscheinen, einer Lust nachzujagen, die man gar nicht erreichen kann, wenn man sich nicht vorher ein entsprechendes Maass von Unlust bereitet hat. Nun wichen die Cyniker freilich von jener schrofferen Fassung ihrer Grundsätze, zu welcher einen Antisthenes theils sein Naturell [5], theils auch pädagogische Rücksichten [6] be-

denselben Gegenstand: Diog. VI, 38. 51. 67. Stob. Floril. 64, 1. 6, 2. 18, 27. Diog. 66: τοὺς μὲν οἰκέτας ἔφη τοῖς δεσπόταις, τοὺς δὲ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεύειν. Oben S. 215, 4.

1) Diog. VI, 2 von Antisth.: καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου. Diogenes b. Stob. (Anh. der Gaisford'schen Eklogen II, 13, 87): man müsse die Knaben, so lange sie noch bildsam seien, durch Abhärtung erziehen, wenn etwas aus ihnen werden solle. Weiteres über diese Ascese unten.

2) Von dem auch ein Tempel neben dem Cynosarges stand.

3) Antisthenes schrieb zwei Herakles; Diog. 2. 18 u. A. s. Winckelmann 15 f. Diogenes sagt bei Diog. 71 von sich: τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου διεξάγειν ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων. Desshalb nennt Euseb pr. ev. XV, 13, 7 den Antisthenes Ἡρακλεωτικός τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα, und bei Lucian v. auct. 8 antwortet Diogenes auf die Frage, wem er nachahme: τὸν Ἡρακλέα, indem er zugleich seinen Bettlerstock als Keule und den Philosophenmantel als Löwenhaut vorzeigt, mit dem Beisatz, der vielleicht aus einer cynischen Schrift stammt: στρατεύομαι δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος ἐπὶ τὰς ἡδονάς.. ἐκκαθᾶραι τὸν βίον προαιρούμενος . . . ἐλευθερωτής εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν. Vgl. Dens. Cyn. 13. Julian or. VI, 187, C.

4) Plato Phileb. 44, B (vgl. 51, A. Rep. IX, 583, B) redet von Leuten, die er als μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν bezeichnet, οἳ τοπαράπαν ἡδονὰς οὔ φασιν εἶναι, sie behaupten nämlich λυπῶν ταύτας εἶναι πάσας ἀποφυγάς, ἃς νῦν οἱ περὶ Φίληβον (die Hedoniker) ἡδονὰς ἐπονομάζουσιν. Diese Stelle geht ohne Zweifel auf Antisthenes; Wendt phil. Cyren. 17, 1 bezieht sie gewiss mit Unrecht auf Philosophen, welche die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut erklärt hätten.

5) Plato a. a. O. fährt fort: τούτοις οὖν ἡμᾶς πότερα πείθεσθαι ξυμβουλεύεις, ἢ πῶς, ὦ Σώκρατες; — Οὔκ, ἀλλ' ὥσπερ μάντεσι προςχρῆσθαί τισι, μαντευομένοις οὐ τέχνῃ, ἀλλά τινι δυςχερείᾳ φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς, λίαν u. s. w. (s. S. 217, 5).

6) Arist. Eth. N. X, 1: Einige halten die Lust für durchaus verwerflich,

stimmt hatten, doch auch wieder so weit ab, dass sie eine gewisse Lust als berechtigt anerkannten. Diejenige, welche keine Reue nach sich zieht [1]), oder genauer die, welche aus Arbeit und Anstrengung entspringt [2]), soll Antisthenes für etwas Gutes erklärt haben; bei Stobäus [3]) empfiehlt Diogenes die Gerechtigkeit als das Nützlichste und Angenehmste, weil sie allein Gemüthsruhe verschaffe, vor Kummer und Krankheit bewahre, und auch die körperlichen Genüsse sichere; Derselbe erklärt [4]), die Glückseligkeit bestehe in jener wahren Freude, welche nur durch eine ungetrübte Heiterkeit des Gemüths zu erlangen sei; und wenn sie die Vorzüge ihrer Philosophie darlegen wollten, unterliessen es die Cyniker nicht, nach Sokrates' Vorgang [5]) zu bemerken, dass sie weit unabhängiger und angenehmer leben, als alle Andern, dass durch ihre Entbehrungen der Genuss erst die rechte Würze erhalte, dass die geistigen Freuden eine viel höhere Lust gewähren, als die sinnlichen [6]). Indessen beweist

οἱ μὲν ἴσως πεπεισμένοι οὕτω καὶ ἔχειν, οἱ δὲ οἰόμενοι βέλτιον εἶναι πρὸς τὸν βίον ἡμῶν ἀποφαίνειν τὴν ἡδονὴν τῶν φαύλων, καὶ εἰ μὴ ἐστίν· ῥέπειν γὰρ τοὺς πολλοὺς πρὸς αὐτὴν καὶ δουλεύειν ταῖς ἡδοναῖς, διὸ δεῖν εἰς τοὐναντίον ἄγειν· ἐλθεῖν γὰρ ἂν οὕτως ἐπὶ τὸ μέσον. Diog. VI, 35: μιμεῖσθαι ἔλεγε (Διογένης) τοὺς χοροδιδασκάλους· καὶ γὰρ ἐκείνους ὑπὲρ τόνον ἐνδιδόναι ἕνεκα τοῦ τοὺς λοιποὺς ἅψασθαι τοῦ προσήκοντος τόνου.

1) Athen. XII, 513, a: Ἀντισθένης δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι φάσκων προσέθηκε τὴν ἀμεταμέλητον, wo wir freilich den Zusammenhang kennen müssten, in dem Antisthenes diess gesagt hat.

2) Antisth. b. Stob. Floril. 29, 65: ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.

3) Floril. 9, 49. 24, 14, wo doch wohl der Cyniker Diogenes gemeint ist. Ob freilich die Worte einer ächten Schrift von ihm entnommen sind, ist die Frage.

4) Ebd. 103, 20. 21, wohl nach der gleichen Quelle.

5) S. o. S. 49. 107 f.

6) So zeigt Antisthenes bei Xen. Symp. 4, 34 ff., wo die Schilderung doch im Wesentlichen treu zu sein scheint, dass er in seiner Armuth der glücklichste Mensch sei: Essen, Trinken und Schlaf schmecke ihm vortrefflich, bessere Kleidung brauche er nicht, seine geschlechtlichen Bedürfnisse befriedige er bei der Nächsten Besten, und er habe von all diesen Dingen mehr Genuss, als ihm lieb sei; er brauche so wenig, dass er um seinen Unterhalt nie in Verlegenheit kommen werde, habe immer Musse, mit Sokrates zusammenzusein, und wenn er sich einen guten Tag machen wolle, brauche er sich die Mittel dazu nicht auf dem Markte zu kaufen, er habe sie in der Seele vorräthig. Aehnlich sagt Diogenes b. Diog. 71 (um Dio Chrys. or. VI,

diess doch nur, dass ihre Theorie wenig entwickelt und ihre Ausdrucksweise ungenau war; ihre Meinung ist eben, dass die Lust als solche in keiner Beziehung Zweck sein dürfe [1]), und dass sie verwerflich sei, sofern sie mehr ist, als eine natürliche Folge aus der Thätigkeit und der Befriedigung unabweislicher Bedürfnisse.

Aus allen diesen Betrachtungen ziehen nun unsere Philosophen den Schluss, dass alles Andere, ausser der Tugend und dem Laster, für uns gleichgültig sei, und dass daher auch wir unsererseits vollkommen gleichgültig dagegen sein sollen; nur wer über Armuth und Reichthum, Ehre und Schande, Anstrengung und Genuss, Leben und Tod erhaben ist, wer gleichsehr bereit ist, in jede Thätigkeit und jede Lebenslage sich zu finden, wer Niemand fürchtet und um nichts sich bekümmert: nur ein solcher bietet dem Schicksal keine Blösse, nur ein solcher ist frei und glückselig [2]).

12 ff. 33 zu übergehen): wer die Lust verachten gelernt habe, finde eben darin den höchsten Genus, und bei Plut. de exil. 12, Schl., S. 605 preist er sich glücklich, dass er nicht mit seinem Frühstück, wie Aristoteles, auf Philipp (oder nach Diog. 45: wie Kallisthenes auf Alexander) zu warten brauche. Von Krates sagt Plut. tranqu. an. 4, S. 466, er habe sein Leben mit Scherz und Lachen, wie einen fortdauernden Festtag zugebracht, und Metrokles rühmt sich bei Demselben (an vitios. ad infelic. 3. S. 499), wie Diogenes bei Lucian (v. auct. 9), glücklicher zu sein, als der Perserkönig. Vgl. auch Diog. 44. 78.

1) Man könnte insofern, wie Ritter II, 121 bemerkt, die Lehre des Antisthenes, in ihrem Unterschied von der aristippischen, auch so ausdrücken, dass man sagte: „Aristipp habe das Ende der Seelenbewegung für das Gute gehalten, Antisthenes aber erkannt, in der Bewegung selbst sei das Ziel und in der Handlung der Gewinn.“ Ritter selbst bezweifelt jedoch mit Recht, dass Antisthenes auf diese Bestimmungen zurückgegangen sei, die ihm auch nirgends beigelegt werden, und ebenso werden wir finden, dass Aristipp die Lust nicht für einen Zustand der Ruhe, sondern gerade für eine Bewegung der Seele gehalten hat. Auch was Hermann Ges. Abh. 237 f. für die entgegengesetzte Ansicht beibringt, beweist nichts: es zeigt wohl, dass Antisthenes die tugendhafte Thätigkeit, Aristipp die Lust für das Gute hielt, nicht aber, dass sie diess durch die Sätze über Ruhe und Bewegung der Seele begründeten.

2) Diog. b. Stob. Floril. 86, 19 (89, 4): die edelsten Menschen seien οἱ καταφρονοῦντες πλούτου δόξης ἡδονῆς ζωῆς, τῶν δὲ ἐναντίων ὑπεράνω ὄντες, πενίας ἀδοξίας πόνου θανάτου. Diog. 29 über Denselben: ἐπῄνει τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας καταπλεῖν καὶ μὴ καταπλεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας πολιτεύεσθαι καὶ μὴ πολιτεύεσθαι, καὶ τοὺς παιδοτροφεῖν καὶ μὴ παιδοτροφεῖν, καὶ τοὺς παρασκευαζομένους συμβιοῦν τοῖς δυνάσταις καὶ μὴ προσιόντας. Krates ebd.

Diess ist jedoch erst eine negative Bestimmung; was ist das Positive zu diesen Negationen? Oder wenn wir bereits gehört haben, dass nur die Tugend glücklich mache, nur die Güter der Seele einen Werth haben, worin besteht die Tugend? Die Tugend, antwortet Antisthenes mit Sokrates und Euklid, besteht in der Weisheit oder der Einsicht [1]: die Vernunft ist das Einzige, was dem Leben einen Werth giebt [2]; und er schliesst hieraus mit seinem Lehrer, dass die Tugend eine untheilbare Einheit bilde [3], dass die verschiedenen Menschenklassen die gleiche sittliche Aufgabe haben [4], dass die Tugend durch Belehrung hervorgebracht werde [5]. Weiter behauptet er dann aber, die Tugend sei unverlierbar, denn was man einmal wisse, das könne man nicht wieder vergessen [6]: eine Ueberspannung sokratischer Sätze [7], bei welcher neben dem maassgebenden praktischen Interesse, die Tugend in ihrem Bestande von allem Aeusseren unabhängig zu machen [8], auch sophistische

86: was ihm die Philosophie eingebracht habe, sei θέρμων τε χοῖνιξ καὶ τὸ μηδενὸς μέλειν. Antisth. b. Stob. Floril. 8, 14: ὅστις δὲ ἑτέρους δέδοικε δοῦλος ὢν λέληθεν ἑαυτόν. Diogenes b. Diog. 75: δούλου τὸ φοβεῖσθαι. Vgl. S. 214, 6. 215, 3. 216, 2. 217, 4.

1) Diess ergiebt sich aus Diog. 13: τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν... τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὑτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς, wenn wir damit die Sätze über die Einheit und Lehrbarkeit der Tugend und die Lehre vom Weisen verbinden.

2) M. vgl. das Wort, welches Plut. Sto. rep. 14, 7, S. 1040 Antisthenes, Diog. 24 Diogenes beilegt: εἰς τὸν βίον παρεσκευάσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον, auch Diog. 3.

3) Schol. Lips. zu Il. O', 123 (Winckelmann S. 28): Ἀντισθένης φησὶν, ὡς εἴ τι πράττει ὁ σοφὸς κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ.

4) Diog. 12 nach Diokles: ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή.

5) Diog. 10: διδακτὴν ἀπεδείκνυε [Ἀντισθ.] τὴν ἀρετήν. 105: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν.

6) S. vor. Anm. und Diog. 12: ἀναφαίρετον ὅπλον ἡ ἀρετή. Xen. Mem. I, 2, 19: ἴσως οὖν εἴποιεν ἂν πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν, ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο, οὐδὲ ὁ σώφρων ὑβριστής, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν, ὧν μάθησίς ἐστιν, ὁ μαθὼν ἀνεπιστήμων ἄν ποτε γένοιτο.

7) Des Satzes von der Unüberwindlichkeit der Einsicht, oben S. 98, 3.

8) Unabhängig von dem Aeusseren ist sie nämlich nur dann, wenn sie unverlierbar ist, denn da der Weise und Tugendhafte, so lange er diess ist, seiner Weisheit und Tugend nicht wird entsagen wollen, da überhaupt nach sokratischer Lehre Niemand freiwillig böse ist, so könnte die Einsicht nur durch eine dem eigenen Willen fremde Ursache verloren gehen.

Ansichten mitgewirkt haben [1]. Worin aber freilich die richtige Einsicht bestehe, wussten die Cyniker nicht genauer anzugeben; denn wenn sie als Erkenntniss des Guten beschrieben wird [2], so ist diess nach Plato's richtiger Bemerkung [3] nicht viel mehr, als eine Tautologie; sagen sie andererseits, die Tugend bestehe im Verlernen des Bösen [4], so führt uns dieser negative Ausdruck gleichfalls um keinen Schritt weiter. Nur so viel sehen wir, dass die Einsicht dem Antisthenes und seiner Schule mit der richtigen Beschaffenheit des Willens, der Stärke, Selbstbeherrschung und Rechtschaffenheit durchaus zusammenfällt [5], was auf die sokratische Lehre von der Einheit der Tugend und des Wissens zurückführt. So verstehen sie auch unter dem Erlernen der Tugend mehr die sittliche Uebung, als die wissenschaftliche Forschung [6]: die platonisch-aristotelische Unterscheidung der gewohnheitsmässigen und der philosophischen, der ethischen und der dianoëtischen Tugend würden sie nicht anerkannt, und auf die Frage des Meno [7], ob die Tugend

1) Denn der Satz, dass man das, was man weiss, nicht vergessen könne, ist nur die Rückseite des sophistischen Satzes (1ter Thl. S. 771), dass man nicht lernen könne, was man nicht weiss.

2) Plato Rep. VI, 505, B: ἀλλὰ μὴν τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθὸν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις;... καὶ ὅτι γε, ὦ φίλε, οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι δεῖξαι ἥτις φρόνησις, ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι. Sind auch die Cyniker hier ohne Zweifel nicht ausschliesslich gemeint, so bezieht sich die Stelle doch jedenfalls mit auf sie.

3) A. a. O.

4) Diog. 8, nach Phanias: [Ἀντισθ.] ἐρωτηθεὶς ὑπό του ,.. τί ποιῶν καλὸς κἀγαθὸς ἔσοιτο, ἔφη· εἰ τὰ κακὰ ἃ ἔχεις ὅτι φευκτά ἐστι μάθοις παρὰ τῶν εἰδότων. Ebd. 7: ἐρωτηθεὶς, τί τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον, ἔφη, τὸ κακὰ ἀπομαθεῖν (wofür jedoch Cobet hat: τὸ περιαιρεῖν, ἔφη, τὸ ἀπομανθάνειν). Dasselbe b. Stob. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 13, 34.

5) M. vgl. S. 207, 1. 215, 3. 4.

6) Um späteren Ausführungen nicht vorzugreifen, will ich hiefür ausser dem S. 207, 1 Angeführten nur an das erinnern, was Diogenes b. Diog. 70 f. sagt: διττὴν δ' ἔλεγεν εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικήν· ταύτην [hier scheint der Text lückenhaft zu sein] καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖς [συνεχεῖ?] γινόμεναι [αἱ] φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. εἶναι δ' ἀτελῆ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας... παρετίθετο δὲ τεκμήρια τοῦ ῥᾳδίως ἀπὸ τῆς γυμνασίας ἐν τῇ ἀρετῇ καταγίνεσθαι (einheimisch werden); in jeder Kunst mache ja erst Uebung den Meister. οὐδέν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι u. s. w.

7) Plato Meno Anf.

durch Uebung oder durch Unterricht entstehe, würden sie geantwortet haben, der beste Unterricht sei eben die Uebung.

Wer nun durch diese Schule zur Tugend gelangt ist, der ist ein Weiser, alle Uebrigen sind Unweise. Die Vorzüge des Einen und das Elend der Andern wissen die Cyniker nicht stark genug zu zeichnen. Der Weise kennt keinen Mangel, denn ihm gehört Alles; er ist überall zu Hause, und weiss sich in allen Lagen zurechtzufinden; er ist ohne Fehler, er allein wahrhaft liebenswürdig; das Glück kann ihm nichts anhaben [1]. Ein Ebenbild der Gottheit lebt er mit den Göttern, sein ganzes Leben ist ein Fest, und die Götter, deren Freund er ist, gewähren ihm Alles [2]. Umgekehrt verhält es sich mit der Masse der Menschen. Die Meisten sind geistig verstümmelt, Sklaven der Einbildung, nur durch eine schmale Linie von der Verrücktheit getrennt; wer einen Menschen finden will, mag ihn am hellen Tag mit der Laterne suchen; Elend und Unverstand ist das allgemeine Schicksal der Sterblichen [3]. Alle Menschen schei-

1) Diog. 11: αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων. Ebd. 12 (nach Diokles): τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός. Aehnlich ebd. 105: ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ, τύχῃ τε μηδὲν ἐπιτρέπειν. Doch giebt Diogenes b. Diog. 89 zu, es gebe Niemand, der von Fehlern völlig frei sei.

2) Diogenes b. Diog. 51: τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι. Ders. ebd. 37. 72: τῶν θεῶν ἐστι πάντα· φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων. πάντ' ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν. Ders. b. Plut. tranq. an. 20. S. 477: ἀνὴρ ἀγαθὸς οὐ πᾶσαν ἡμέραν ἑορτὴν ἡγεῖται; Stob. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 13, 76: Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος τί διδάξει τὸν υἱόν, εἶπεν· εἰ μὲν θεοῖς μέλλει συμβιοῦν, φιλόσοφον, εἰ δὲ ἀνθρώποις, ῥήτορα.

3) Diog. 33: ἀναπήρους ἔλεγεν (Διογ.) οὐ τοὺς κωφοὺς καὶ τυφλούς, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἔχοντας πήραν. Ebd. 35: τοὺς πλείστους ἔλεγε παρὰ δάκτυλον μαίνεσθαι (vgl. hiezu was S. 84, 1 von Sokrates angeführt wurde). Ebd. 47: τοὺς ῥήτορας καὶ πάντας τοὺς ἐνδοξολογοῦντας τρισανθρώπους ἀπεκάλει ἀντὶ τοῦ τρισαθλίους. Ebd. 71: statt dass die Menschen durch Tugendübung glücklich würden, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. Ebd. 33: πρὸς τὸν εἰπόντα· Πύθια νικῶ ἄνδρας, ἐγὼ μὲν οὖν, εἶπεν, ἄνδρας, σὺ δ' ἀνδράποδα. Ebd. 27: Männer habe er nirgends gefunden, Knaben in Lacedämon. Ebd. 41 (Diogenes mit der Laterne). Ebd. 86 (Verse des Krates über die Verkehrtheit der Menschen; vgl. von Demselben Stob. Floril. 4, 52). Diogenes b. Diog. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 13, 75: das Aergste, was die Erde trage, sei ein Mensch ohne Bildung. Derselbe (oder vielleicht richtiger Philiskus, vgl. Diog. VI, 80) b. Stob. Floril. 22, 41: ὁ τῦφος ὥσπερ ποιμὴν οὗ θέλει [τοὺς πολλοὺς] ἄγει. Vgl. auch S. 207, 2.

den sich demnach in zwei Klassen: den wenigen Weisen stehen zahllose Thoren gegenüber, nur eine kleine Minderheit ist durch Einsicht und Tugend glückselig, alle Uebrigen leben in Unglück und Verkehrtheit dahin, und die Wenigsten von ihnen haben auch nur ein Bewusstsein von ihrem beklagenswerthen Zustand.

Diesen Grundsätzen gemäss betrachten es nun die Cyniker als ihren Beruf, theils an sich selbst ein Muster von der Sittenstrenge, der Bedürfnisslosigkeit, der Unabhängigkeit des Weisen darzustellen, theils auf die Andern bessernd und kräftigend einzuwirken; und sie haben sich diesem ihrem Beruf mit einer so ungewöhnlichen Selbstverläugnung gewidmet, zugleich sind sie aber auch in solche Uebertreibungen und Verzerrungen, in so auffallende Rohheiten, so verletzende Schaamlosigkeiten, einen so unerträglichen Hochmuth, eine so eitle Grossprecherei verfallen, dass wir kaum wissen, sollen wir ihre Geistesstärke mehr bewundern, oder ihre Sonderbarkeiten belächeln, erwecken sie mehr unsere Achtung, unsern Widerwillen oder unser Mitleid. Unsere bisherige Untersuchung wird es uns jedoch möglich machen, diese verschiedenartigen Züge auf ihre gemeinsame Wurzel zurückzuführen.

Der Grundgedanke des Cynismus ist die Selbstgenügsamkeit der Tugend [1]). Aber schroff und einseitig, wie sie diesen Grundsatz auffassen, sind unsere Philosophen mit der inneren Unabhängigkeit von den Genüssen und Bedürfnissen des Lebens nicht zufrieden, sondern sie hoffen ihr Ziel nur dadurch zu erreichen, dass sie dem Genuss selbst entsagen, ihre Bedürfnisse auf das schlechthin Unentbehrliche einschränken, ihr Gefühl zur Unempfindlichkeit abstumpfen, um nichts, was nicht in ihrer eigenen Macht steht, sich bekümmern. Die sokratische Bedürfnisslosigkeit [2]) wurde bei ihnen zur Weltentsagung [3]). Von Hause aus arm [4]), oder freiwillig ihres

1) S. o. S. 214 ff.

2) Das Wort, welches wir S. 49, 2 von Sokrates angeführt haben, wiederholte nach Diog. VI, 105 vgl. Lucian Cyn. 12 auch Diogenes. Ebendahin gehört es, dass sich dieser Philosoph beim Beginn seines cynischen Lebens geweigert haben soll, seinen entlaufenen Sklaven aufzusuchen, weil er sich schämen müsste, wenn er jenen nicht so gut entbehren könnte, wie jener ihn; Diog. 55. Stob. Floril. 62, 47.

3) S. o. S. 216 ff. 220, 2.

4) Wie Antisthenes, Diogenes, Monimus.

Vermögens sich entäussernd[1]), lebten sie als Bettler[2]); ohne eigene Behausung trieben sie sich den Tag über auf den Strassen und an andern öffentlichen Orten herum, und suchten ihr Nachtlager unter Säulengängen oder wo es sich sonst traff[3]); eines Hausraths konnten sie entbehren[4]), ein Bett schien ihnen überflüssig[5]); die ein-

1) Wie Krates und Hipparchia.

2) Nach Diokles b. Diog. VI, 13 hätte schon Antisthenes den Bettleranzug, Stab und Ranzen, angenommen, und dass Sosikrates (ebd.) Diodor von Aspendus als den Ersten genannt haben soll, welcher diess gethan habe, kann nichts dagegen beweisen, denn diese Angabe ist jedenfalls ungenau (s. unsern 1sten Thl. S. 243). Dagegen wird mit grösserer Wahrscheinlichkeit b. Diog. 22 f. Diogenes als Urheber der vollständigen Bettlertracht bezeichnet, wie denn auch erst von ihm gesagt wird, dass er sich seinen Unterhalt erbettelte (Diog. 38. 46. 49. Teles b. Stob. Flor. 5, 67. Hieron. adv. Jovin. II, 207 nach Satyrus). Dasselbe thaten seine Nachfolger, wie Krates (m. s. die Verse b. Diog. 85, ebd. 90 f. Stob. a. a. O.) und Monimus (Diog. 82 f.).

3) Auch hiemit muss Diogenes den Anfang gemacht haben. Antisthenes redet b. Xen. Symp. 4, 38 noch von seinem Hause, dessen Einrichtung freilich auf die vier Wände beschränkt ist; Diogenes dagegen und die späteren Cyniker lebten in der angegebenen Weise (vgl. Diog. 22. 38. 76. 105. Teles a. a. O. Hieron. a. a. O. Lucian v. auct. 9 und was über Krates und Hipparchia anzuführen sein wird). Diogenes nahm seine Wohnstätte eine Zeit lang in einer Tonne, welche im Vorhof des Metroon zu Athen lag, wie diess auch sonst schon von Obdachlosen geschehen war (Diog. 23. 43. 105. Sen. ep. 90, 14 u. A.); nur darf man diess nicht so verstehen, wie schon Juvenal XIV, 308 und Lucian conscr. hist. 3 die Sache darstellen, als hätte er sein Leben lang keine andere Wohnung gehabt, und wohl gar auf seinen Wanderungen sein Fass mit sich genommen, wie die Schnecke ihr Gehäuse, wenn auch richtig sein mag (Hieron. a. a. O.), dass er über sein bequemes Haus scherzte, dessen Thüröffnung er nach dem Winde drehen könne. Diog. 52 freilich kann man nicht dagegen anführen. (M. s. darüber Steinhart a. a. O. S. 302. Göttling Ges. Abh. 258 und Brucker's Bericht über die Verhandlungen zwischen Heumann und Hasäus hist. phil. I, 872 ff.). Ebenso ungeschichtlich ist die abentheuerliche Angabe b. Simpl. in Epict. Enchir. S. 270, dass Krates sammt Hipparchia in einem Fass gewohnt habe.

4) Die Erzählung von Diogenes, der sein Trinkgeschirr wegwirft, als er einen Knaben mit der hohlen Hand Wasser schöpfen sieht (Diog. 37. Plut. drof. in virt. 8, S. 79. Seneca ep. 90, 14. Hieron. a. a. O.) ist bekannt. Derselbe soll auf Plato's kostbaren Teppichen herumgetreten sein mit den Worten: πατῶ τὸν Πλάτωνος τῦφον, worauf dieser sehr gut anwortet: ἑτέρῳ γε τύφῳ, Διόγενες. Diog. 26.

5) Schon Antisthenes rühmt von sich b. Xen. Symp. 4, 38, dass er auf dem einfachsten Lager vortrefflich schlafe; ebendahin gehört das Fragment

fache griechische Kleidung wurde von ihnen noch weiter vereinfacht, indem sie sich mit dem sokratischen Tribon [1]), der Tracht der unteren Klassen [2]), begnügten, und das Unterkleid wegliessen [3]); durch die Aermlichkeit ihrer Kost thaten sie sich selbst in dem mässigen Volke der Griechen hervor [4]); Diogenes soll den Versuch gemacht haben, ob sich nicht das Feuer entbehrlich machen liesse, indem man das Fleisch roh ässe [5]), und demselben wird die Behauptung beigelegt, dass man Alles ohne Unterschied, selbst das Menschenfleisch nicht ausgenommen, zur Nahrung verwenden dürfe [6]). Noch im höchsten

b. Demetr. de elocut. 249 (Winckelmann S. 52); für einen Diogenes (von welchem diess Epikt. Diss. I, 24, 7 ausdrücklich bemerkt) und Krates versteht es sich von selbst, dass sie auf der blossen Erde schliefen, wie diess die Armen in Griechenland wohl überhaupt oft thaten, und auch heutzutage in den südlichen Ländern thun.

1) Ueber welchen die S. 49, 3 angeführten Stellen zu vergleichen sind.

2) So in Athen; in Sparta war der τρίβων allgemein (s. Göttling 256. Hermann Antiquitäten III, §. 21, 14), woraus man zugleich, beiläufig bemerkt, sieht, dass das Wort ursprünglich nicht einen abgetragenen, sondern einen rauhen, die Haut reibenden Mantel (ein ἱμάτιον τρίβον, nicht ein ἱμάτιον τετριμμένον) bezeichnet, und dass auch das ἱμάτιον τρίβων γενόμενον b. Stob. Floril. 5, 67 eben ein rauh gewordenes Kleid ist.

3) Es geschah diess auch sonst von Armen (s. Hermann a. a. O.); Antisthenes aber, oder nach Andern Diogenes, machte diese Kleidung zur cynischen Ordenstracht, wobei zum bessern Schutz gegen die Kälte der Tribon doppelt genommen wurde (Diog. 6. 13. 22. 76. 105 u. A.). Auch die cynischen Frauen kleideten sich ebenso; Diog. 93. Dieses einzige Kleidungsstück selbst war natürlich auch oft im traurigsten Zustand (m. vgl. die Anekdoten über Krates Diog. 90 f. und die Verse über ihn ebd. 87); wegen der Selbstgefälligkeit, mit der Antisthenes die Löcher seines Mantels herauskehrte, soll Sokrates gesagt haben, seine Eitelkeit sehe daraus hervor Diog. 8.

4) Ihre gewöhnlichsten Nahrungsmittel waren Brod, Feigen, Zwiebeln, Knoblauch, Linsen u. dgl., namentlich aber die oft erwähnten θέρμοι (Feig- oder Wolfsbohnen), ihr Getränke kaltes Wasser. S. Diog. 105. 25. 48. 85 f. 90. Lucian v. auct. 9. Dio Chrys. or. VI, 12 f. 21 f. und dazu Göttling S. 255. Um übrigens auch hierin ihre Freiheit zu beweisen, gestatteten sie wohl auch einmal sich und Andern mit sokratischer Unbefangenheit einen Genuss; Diog. 55. Aristid. or. XXV, 560 (b. Winckelmann S. 28).

5) Diog. 34. 76. Pseudo-Plut. de esu carn. I, 6. S. 995 vgl. Dio Chrys. or. VI, 25.

6) Bei Diog. 73, wo dieser Satz mit der Bemerkung begründet wird, es sei ja doch Alles in Allem, auch im Brod sei Fleisch u. s. w. Diog. verweist dafür auf eine Tragödie Thyestes, deren Verfasser ohne Zweifel nicht Dio-

Alter wollte Diogenes seine gewohnte Lebensweise nicht mildern [1]), und damit auch seinem Leichnam keine unnöthige Fürsorge zu Theil werde, verbot er seinen Freunden, ihn zu bestatten [2]). Das naturgemässe Leben [3]), die Unterdrückung aller künstlichen, die einfachste Befriedigung aller natürlichen Bedürfnisse ist das Losungswort der Schule [4]). Um sich daran zu gewöhnen, machte sie sich körperliche und geistige Abhärtung zum Grundsatz [5]); ein Diogenes, welchem sogar sein Lehrer nicht streng genug gegen sich selbst schien [6]), soll sich zu diesem Behufe wahren Selbstpeinigungen unterworfen haben [7]); und auch die Verachtung und Verunglimpfung, welche bei ihrer Lebensweise nicht ausbleiben konnten, pflegten die Cyniker mit dem grössten Gleichmuth zu ertragen [8]), ja sie übten

genes, sondern Philiskus war (s. o.), der Satz mag aber von Diogenes stammen. Die gleiche Behauptung findet sich später bei den Stoikern; s. unsern 3ten Thl. 1. A. S. 167.

1) Vgl. das schöne Wort b. Diog. 34.

2) M. s. die im Einzelnen abweichenden Angaben b. Diog. 79. 52. Cic. Tusc. I, 43, 104. Aelian V. H. VIII, 14. Stob. Floril. 123, 11. Aehnliches wiederholt Chrysippus b. Sext. Pyrrh. III, 248. Math. XI, 194.

3) Welches z. B. Diogenes verlangt, wenn er b. Diog. 71 sagt: δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους ζῇν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι.

4) M. vgl. hierüber ausser dem schon Angeführten die Aeusserungen des Diogenes b. Diog. 44. 35. Stob. Floril. 5, 41. 67, den Hymnus des Krates auf die Εὐτέλεια, und sein Gebet an die Musen b. Julian or. VI, 199, nebst dem, was Plut. de sanit. 7, S. 125. Diog. 85 f. 93 und Stob. a. a. O. von ihm mittheilen, auch Lucian v. auct. 9 und die bekannte Anekdote von der Maus, deren Anblick Diogenes in seiner Weltentsagung bestärkt haben soll, bei Plut. prof. in virt. 6, S. 77. Diog. 22. 40, hier unter Berufung auf Theophrast.

5) Vgl. S. 208, 2. Diog. 30 f. (die Erziehungsweise des Diogenes, welche übrigens von Eubulus vielleicht ebenso panegyrisch geschildert war, wie die Erziehung des Cyrus von Xenophon). Stob. Ekl. ed Gaisf. Append. II, 13, 68. 87. Dabei spricht aber Diogenes b. Stob. Floril. 7, 18 den Grundsatz aus, dass die Stärke der Seele der alleinige Zweck aller, auch der körperlichen Uebung sein müsse.

6) Dio Chrys. or. VIII, 2 (Stob. Floril. 13, 19) vgl. Diog. 18 f.

7) Nach Diog. 23. 34 wälzte er sich Sommers in dem glühenden Sande, während er Winters barfuss im Schnee gieng und eiskalte Bildsäulen umarmte. Dagegen ist die Aussage des Philemon (b. Diog. 87) über Krates, er sei Sommers im Flaus und Winters in Lumpen gegangen, wohl nur ein Scherz des Komikers über seine bettelhafte Kleidung.

8) Antisthenes verlangt b. Diog. 7: κακῶς ἀκούοντας καρτερεῖν μᾶλλον ἢ εἰ

sich förmlich hierauf ein [1]; denn die Schmähungen der Feinde, sagten sie, lehren den Menschen sich selbst kennen [2], und die beste Rache, die man an ihnen nehmen könne, sei, sich zu bessern [3]. Für den Fall aber, dass ihnen das Leben aus irgend einem Grunde unerträglich werden sollte, behielten sie sich wohl, wie später die Stoiker, das Recht vor, durch Selbstmord ihre Freiheit zu retten [4].

Zu dem Aeusseren, von dem man sich unabhängig zu erhalten habe, rechneten nun aber die Cyniker nicht Weniges von dem, worin alle anderen Menschen sittliche Güter und Pflichten zu sehen gewohnt sind. Um in jeder Beziehung frei zu sein, darf sich der Weise durch kein Verhältniss zu Andern gebunden oder beschwert finden, um von Niemand abzuhängen, muss er seinem geselligen Bedürfniss selbst genügen können [5]: nichts, was ausser seiner Gewalt ist, darf auf seine Glückseligkeit Einfluss haben. Dahin gehört z. B. das Familienleben. Antisthenes wollte die Ehe zwar nicht verwerfen, weil sie zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts

λίθοις τις βάλλοιτο. Derselbe sagt b. Epikt. Diss. IV, 6, 20 (vgl. Diog. 3): βασιλικὸν, ὦ Κῦρε, πράττειν μὲν εὖ, κακῶς δ' ἀκούειν. Diog. 33 wird von Diogenes, ebd. 89 aber auch von Krates erzählt, dass er, körperlich misshandelt, nur die Namen der Thäter neben seine Beulen angeschrieben habe.

1) Diog. 90 von Krates: τὰς πόρνας ἐπίτηδες ἐλοιδόρει, συγγυμνάζων ἑαυτὸν πρὸς τὰς βλασφημίας.

2) Antisthenes b. Diog. 12: προσέχειν τοῖς ἐχθροῖς· πρῶτοι γὰρ τῶν ἁμαρτημάτων αἰσθάνονται. Derselbe b. Plut. inim. util. 6, S. 89 (der gleiche Ausspruch wird aber de adulat. 36, S. 74. prof. in virt. 11, S. 82 Diogenes beigelegt): τοῖς μέλλουσι σώζεσθαι ἢ φίλων δεῖ γνησίων ἢ διαπύρων ἐχθρῶν.

3) Diogenes b. Plut. inimic. util. 4, S. 88. aud. poët. 4, S. 21.

4) Als Antisthenes in seiner letzten Krankheit über die Schmerzen derselben ungeduldig wurde, bot ihm Diogenes (Diog. 18) einen Dolch an, mit dem er ihnen ein Ende machen könne, wozu jener indessen keine Lust hatte. Dass Diogenes sich selbst umgebracht habe, wird zwar in mehreren von den früher erwähnten Berichten über seinen Tod behauptet, ist aber nicht zu erweisen; bei Aelian V. H. X, 11 weist er die höhnische Aufforderung, sich durch Selbstmord von Schmerzen zu befreien, zurück: der Weise müsse leben. Dagegen that diess, nach Diog. 95, Metrokles, von Menedemus (ebd. 100) nicht zu reden. M. vgl. auch Krates b. Diog. 86. Clem. Strom. II, 412, D.

5) B. Diog. 6 antwortet Antisthenes auf die Frage, welchen Gewinn ihm die Philosophie gebracht habe: τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν. In dem späteren Cynismus wird daraus das Zerrbild, welches Lucian v. auct. 10 schildert; ein Diogenes und Krates waren nichts weniger, als menschenfeindlich.

nöthig sei [1]; aber schon Diogenes fand, dass sich dieser Zweck auch auf dem Wege der Weibergemeinschaft erreichen liesse [2]; was aber den geschlechtlichen Trieb betrifft, so waren diese Männer freilich viel zu sehr Griechen, um im Sinn der späteren Ascese seine Unterdrückung zu fordern, allein sie meinten, dem natürlichen Bedürfniss lasse sich auf einfachere Weise gleichfalls genügen [3]. Und da ihnen nun ihr Bettlerleben ohnedem die Begründung

1) Diog. 11: γαμήσειν τε [τὸν σοφὸν] τεκνοποιίας χάριν ταῖς εὐφυεστάταις συνιόντα γυναιξί. Die Conjectur ἀφυεστάταις (Winckelmann S. 29 nach Hermann) scheint mir verfehlt: für die Kindererzeugung konnte Antisthenes recht wohl die hiefür geeignetsten Frauen (die εὐφυέσταται πρὸς τεκνοποιίαν) verlangen, wenn ihm auch zur blossen Befriedigung des Geschlechtstriebs jede gut genug war.

2) Diog. 72: ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι· κοινοὺς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας. Für die Richtigkeit dieser Angabe spricht der Umstand, dass nach Diog. VII, 33. 131 auch Zeno und Chrysippus für ihren Idealstaat die gleiche Einrichtung in Aussicht genommen hatten.

3) Schon von Sokrates ist uns S. 108, 4 Aehnliches vorgekommen; bei den Cynikern wird diese Behandlung der geschlechtlichen Genüsse durch Absichtlichkeit und Uebertreibung zur hässlichen Fratze. Antisthenes rühmt bei Xenophon Symp. 4, 38, wie bequem er es habe, indem er sich nur mit solchen Dirnen einlasse, die kein Anderer mehr anrühre, und Aehnliches legt ihm Diog. 3 als Grundsatz bei; Diogenes soll sich öffentlich mastuprirt und dabei nur bedauert haben, dass er sich nicht auch den Hunger ebenso einfach vertreiben könne. Brucker (I, 880), Steinhart (S. 305) und Göttling (S. 275) bezweifeln die Wahrheit dieser und aller ähnlichen Angaben, und auch ich möchte nicht dafür einstehen; doch findet sich die vorliegende nicht blos bei Diog. 46. 49. Dio Chrys. or. VI, 16 ff. Lucian v. auct. 10. Galen loc. affect. VI, 5. Bd. VIII, 419 K. Athen. IV, 158, f. Jo. Chrysost. Homil. 34 in Matth. S. 398, C. Augustin Civ. D. XIV, 20, sondern nach Plut. Sto. rep. 21, 1. S. 1044 hatte auch Chrysippus den Cyniker desshalb in Schutz genommen, und das Gleiche scheint nach Sext. Pyrrh. III, 206 schon Zeno gethan zu haben; aus Chrysipp hat vielleicht Dio a. a. O. für seine widrigen Ausführungen geschöpft. Die Sache liegt auch von dem Wege, auf dem wir Antisthenes trafen, nicht so weit ab, dass wir sie für unmöglich erklären dürften, und gerade was uns das Allerunbegreiflichste scheint, diese schaamlose Oeffentlichkeit, macht sie bei einem Diogenes vielleicht noch am Ehesten erklärlich: ihm war es dabei, wenn die Erzählung überhaupt wahr ist, eben um eine Demonstration gegen die Thorheit der Menschen zu thun. Dieser Gesichtspunkt nämlich weit mehr, als der eigentlich sittliche, ist es, von dem die Cyniker auch bei ihren vielfachen Ausfällen gegen Ehebrecher und liederliche Verschwender ausgehen: es erscheint ihnen albern, sich vielen Mühen, Kosten

eines Hausstands kaum erlaubte [1]), so ist es ganz glaublich, dass sie im Allgemeinen der Ehe und den Weibern abgeneigt waren [2]), oder das Familienleben wenigstens für ein Adiaphoron erklärten [3]). Diogenes soll auch in der Ehe unter den nächsten Blutsverwandten nichts Naturwidriges gesehen haben [4]). Ebenso gleichgültig, als die Familie, ist ferner für den Weisen seine bürgerliche Stellung, und sogar der einschneidendste Gegensatz, der der Sklaverei und der Freiheit, berührt ihn nicht: der wahrhaft Freie kann nie ein Sklave werden, denn ein Sklave ist nur wer sich fürchtet, der Sklave aus demselben Grund nie ein Freier; der Weise ist der natürliche Beherrscher der Andern, mag er auch Sklave heissen, denn der Arzt hat den Kranken zu befehlen; wesshalb denn Diogenes, wie erzählt wird, bei seinem Verkauf fragen liess, wer einen Herrn brauche, und das Anerbieten seiner Freunde, ihn loszukaufen, ablehnte [5]). Der cynische Weise findet sich endlich auch über die Schranken erhaben, die das Leben im Staate mit sich bringt. Welche Staatsverfassung könnte es auch geben, die seinen Anforderungen entspräche? Die Demokratie wird

und Gefahren für einen Genuss auszusetzen, den man weit einfacher haben könnte. M. s. Diog. 4. 51. 60 f. 66 f. 89. Plut. ed. pu. 7, Schl. S. 5. Stob. Floril. 6, 39. 52. Sonst wird Diogenes auch nachgesagt, er habe öffentlich mit Dirnen Unzucht getrieben (Diog. 69. Theod. cur. gr. aff. XII, 48. S. 172). In Korinth soll nach Athen. XIII, 588, b. e (die jüngere) Lais, oder nach Tertull. apologet. 46 Phryne, die Grille gehabt haben, ihm ihre Gunst ohne Bezahlung zu schenken, und er soll sie nicht verschmäht haben. Andererseits wird aber Jünglingen gegenüber seine Enthaltsamkeit gelobt; Demetr. de elocut. 261.

1) Der Fall des Krates ist eine Ausnahme, und auch er hatte Hipparchia nicht gesucht, sondern nur angenommen, als sie sich von ihrer Neigung für ihn nicht abbringen liess und seine Lebensweise zu theilen bereit war. Er selbst verheirathete nach Diog. 88 f. 93 seine Kinder dann allerdings gleichfalls in eigenthümlicher Weise.

2) M. s. die Apophthegmen b. Diog. 3. (wozu aber IV, 48 zu vgl.) 54. 52 und Lucian v. auct. 9: γάμου δὲ ἀμελήσεις καὶ παίδων καὶ πατρίδος. Weit unverfänglicher ist die Vorschrift des Antisthenes b. Diog. 12: τὸν δίκαιον περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τοῦ συγγενοῦς.

3) S. o. 220, 2. vgl. 196, 2.

4) Dio Chrys. or. X, 29 ff., dessen Angabe durch die übereinstimmende Lehre der Stoiker (s. unsern 3. Th. 1. A. S. 168) bestätigt wird.

5) Diog. 29 f. 74 f. u. A.; vgl. S. 203, 1. 238, 5. Nach Diog. 16 schrieb auch Antisthenes π. ἐλευθερίας καὶ δουλείας, und vielleicht ist daher das Wort b. Stob. Floril. 8, 14 (oben S. 220, 2).

von Antisthenes herb getadelt [1]; unter einem Tyrannen wissen sich unsere freiheitsliebenden Philosophen nur das Muster eines schlechten und elenden Menschen zu denken [2]; die aristokratischen Staatseinrichtungen lagen von ihrem Ideal ebenfalls weit ab, denn auf eine Herrschaft der Weisen war ja keine berechnet. Welches Gesetz und welches Herkommen könnte den binden, der sein Leben nach den Gesetzen der Tugend einrichtet? [3] Welcher Staat könnte uns überhaupt weit genug sein, wenn wir erkannt haben, dass unser Vaterland die Welt ist? [4] Mögen daher die Cyniker auch eine bedingte Nothwendigkeit des Staats und der Gesetze zugeben [5], sie

1) Arist. Polit. III, 13. 1284, a, 15 erwähnt von ihm die Fabel, deren Anwendung auf die Demokratie auf der Hand liegt, wie die Hasen den Löwen allgemeine Gleichheit angetragen haben; auf die Demokratie muss sich auch der Tadel der Staaten beziehen, welche die Schlechten von den Guten nicht zu unterscheiden wissen (Diog. 5. 6); derselben gilt das Wort b. Diog. 8: die Athener sollten ihre Esel zu Pferden ernennen, es gienge so gut, als die Wahl Unwissender zu Feldherrn. Nach Athen. V, 220, d hatte Antisthenes alle athenischen Volksführer scharf angegriffen. Ebenso nennt sie Diogenes b. Diog. 24. 41 ὄχλου διακόνους, wie er sich auch ebd. 34 (wozu Epikt. Diss. III, 2, 11 z. vgl.) über Demosthenes lustig macht. M. vgl. was S. 112 f. von Sokrates angeführt wurde.

2) M. s. hierüber Xen. Symp. 4, 36. Dio Chrys. or. VI, 47. Stob. Floril. 49, 47. 97, 26. Diog. 50 (vgl. aber Plut. adul. et am. c. 27, S. 68).

3) Antisthenes b. Diog. 11: τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Diogenes ebd. 38 (vgl. 64. 73): ἔφασκε δ' ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον. Auf diese Entgegensetzung von νόμος und φύσις scheint sich auch Plato Phileb. 44, C zu beziehen; s. o. S. 208, 8. 218, 4.

4) Diog. 63 über Diogenes: ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη vgl. S. 112, 4. Ebd. 72: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ. Antisthenes ebd. 12: τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. Krates ebd. 98:

οὐχ εἷς πάτρας μοι πύργος, οὐ μία στέγη,
πάσης δὲ χέρσου καὶ πόλισμα καὶ δόμος
ἕτοιμος ἡμῖν ἐνδιαιτᾶσθαι πάρα.

Derselbe zeigt b. Plut. de adulat. 28, S. 69, dass die Verbannung kein Uebel sei, und nach Diog. 93 soll er die Frage Alexanders, ob er Theben nicht wiederaufgebaut wünschte, verneint haben: ἔχειν δὲ πατρίδα ἀδοξίαν καὶ πενίαν ἀνάλωτα τῇ τύχῃ καὶ Διογένους εἶναι πολίτης ἀνεπιβουλεύτου φθόνῳ. Weiter vgl. m. Epikt. Diss. III, 24, 66. Lucian v. auct. 8; ferner die stoische Lehre in unserem 3. Th. 1. A. S. 179 ff. und was S. 196, 3 von Stilpo angeführt wurde.

5) Darauf weist ausser dem gleich Anzuführenden auch die verworrene Mittheilung aus Diogenes, b. Diog. 72.

selbst in ihrer Heimathlosigkeit [1]) wollen und können sich nicht daran betheiligen [2]), sie wollen nicht Bürger eines bestimmten Staats, sondern Bürger der Welt sein; oder sofern auch sie sich ihren Idealstaat ausmahlen, ist dieser doch in Wahrheit nur eine Aufhebung alles Staatswesens: alle Menschen sollen wie Eine Heerde zusammenleben, kein Volk soll durch besondere Gesetze und Staatsgrenzen von dem andern getrennt sein; in ihrer Lebensweise auf die unentbehrlichsten Bedürfnisse sich beschränkend, des Goldes, das jetzt so viel Unheil stiftet, entbehrend, ohne Ehe und Hauswesen, sollen sie zu der Einfachheit des Naturzustands zurückkehren [3]).

1) Antisthenes war zwar nicht ohne Bürgerrecht (vgl. HERMANN Antiquit. I, §. 118), aber doch durch Geburt und Vermögensverhältnisse Proletarier; Diogenes war aus Sinope verbannt, in Athen lebte er als Heimathloser; Krates hatte dieses Leben selbst gewählt, dann war aber auch seine Vaterstadt zerstört worden; Monimus war ein Sklave, den sein Herr fortgejagt hatte.

2) STOB. Floril. 45, 28: Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς πῶς ἄν τις προςέλθοι πολιτείᾳ, εἶπε· καθάπερ πυρὶ, μήτε λίαν ἐγγὺς ἵνα μὴ καῇς, μήτε πόῤῥω ἵνα μὴ ῥιγώσῃς.

3) Die obige Darstellung gründet sich zwar nur theilweise auf ausdrückliche Zeugnisse, aber die Combination, auf welcher ihr übriger Inhalt beruht, wird einer hohen Wahrscheinlichkeit nicht entbehren. Durch Zeugnisse wissen wir nämlich, dass Diogenes, ohne Zweifel in seiner Πολιτεία (DIOG. 80), Weiber- und Kindergemeinschaft verlangt hatte (s. o. 229, 2), und dass er in derselben Schrift statt des Metallgelds eine Münze aus Knochen oder Steinchen (ἀστράγαλοι) vorschlug (ATHEN. IV, 159, c). Weiter wissen wir, dass die Politie Zeno's darauf hinauslief, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης (PLUT. Alex. virt. I, 6. S. 329); da nun diese zenonische Schrift noch ganz im Sinn der cynischen Schule gehalten war, so haben wir allen Grund, ihr diese Ansichten zuzuschreiben. Und dass sie im Wesentlichen schon von Antisthenes (wahrscheinlich in der Schrift π. νόμου ἢ π. πολιτείας, welche mit dem von ATHEN. V, 220, d genannten πολιτικὸς διάλογος identisch sein könnte) vorgetragen wurden, ist an sich selbst wahrscheinlich und wird auch durch den platonischen Politikus bestätigt. Wenn nämlich diese Schrift S. 267, C — 275, C die Gleichsetzung der Staatskunst mit der auf Menschenheerden bezüglichen Hirtenkunst ausführlich widerlegt, so lässt sich zum Voraus annehmen, dass Plato hiezu durch eine gleichzeitige Theorie veranlasst sei; und da wir nun aus Plutarch's Bericht über Zeno abnehmen können, dass die Cyniker den Begriff des Staats auf den einer Menschenheerde zurückführen wollten, so werden wir hiebei immerhin am Ehesten an sie zu denken haben. Auf Antisthenes scheint sich endlich auch die Schilderung des Naturstaats Rep. II, 372, A ff. zu beziehen, welche Plato zwar zunächst in eigenem Namen vorträgt, von der er aber nach-

Der leitende Gedanke dieses cynischen Kosmopolitismus ist weit weniger die Zusammengehörigkeit und Verbindung aller Menschen, als die Befreiung des Einzelnen von den Banden des Staatslebens und den Schranken der Nationalität: auch hier bewährt sich der verneinende, aller schöpferischen Kraft ermangelnde Geist ihrer Sittenlehre.

Den gleichen Charakter erkennen wir in einem Zuge, der für uns zu dem Abstossendsten in der Erscheinung des Cynismus gehört, in jener absichtlichen Verläugnung des natürlichen Schaamgefühls, welche sie zur Schau trugen. Für schlechthin unberechtigt hielten sie zwar dieses Gefühl nicht [1]; aber sie meinten, zu schämen habe man sich nur des Schlechten, was dagegen an und für sich recht sei, das dürfe man vor Aller Augen ungescheut thun. Sie erlaubten sich daher an jedem Ort alles, was sie für naturgemäss hielten, und auch solche Dinge, für welche alle anderen Menschen die Verborgenheit suchen, sollen sie auf offener Strasse vorgenommen haben [2]. Um nur seiner Unabhängigkeit nichts zu vergeben, setzt

her hinreichend andeutet, dass sie einem Andern angehöre, wenn er jenen Naturstaat einen Staat von Schweinen nennen lässt; wir wüssten wenigstens Niemand, für den sie besser passen würde, als für den Urheber des cynischen Lebens.

1) Gerade von Diogenes wird erzählt (Diog. 37. 54), er habe eine Frau, die in einer unanständigen Stellung im Tempel lag, darüber zurechtgewiesen, und die Schaamröthe die Farbe der Tugend genannt.

2) Insbesondere wird diess von Diogenes berichtet: παντὶ τόπῳ, sagt Diog. 22 von ihm, ἐχρῆτο εἰς πάντα, ἀριστῶν τε καὶ καθεύδων καὶ διαλεγόμενος, und nach Diog. 69 bewies er diess mit dem Satze: wenn es überhaupt erlaubt sei, zu frühstücken, müsse es auch auf dem Markt erlaubt sein. Diesem Grundsatz gemäss sehen wir ihn nun nicht allein seine Mahlzeit auf offener Strasse halten (Diog. a. d. a. O. und 48. 58), und andere unverfängliche, aber auffallende Dinge öffentlich thun (Diog. 35. 36), sondern es wird auch von ihm behauptet (Diog. 69): εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης. Dasselbe sagt Theod. cur. gr. aff. XII, 48. S. 172 von ihm unter Anführung eines Beispiels; um das Weitere, was S. 229, 3 nachgewiesen wurde, nicht zu wiederholen. Es ist dort bemerkt worden, dass diese Angaben schwerlich ganz aus der Luft gegriffen sind. Unglaublicher ist immerhin, was von Krates und Hipparchia erzählt wird, dass sie ihr Beilager vor zahlreichen Zuschauern begangen haben. Der Zeugen sind es zwar auch hier nicht wenige: Diog. 97. Sext. Pyrrh. I, 153. III, 200. Clemens Strom. IV, 523, A. Theod. a. a. O. 49. Apul. Floril. 14. Lactant. Inst. III, 15 g. E., der diesen Vorgang zur allgemeinen Sitte der Cyniker erweitert, Augustin Civ. D. XIV, 20, welcher die Erzäh-

der Cyniker alle Rücksichten auf Andere ausser Augen, und wessen er sich vor sich selbst nicht glaubt schämen zu dürfen, dessen schämt er sich auch nicht vor Andern: die Meinung der Menschen ist ihm gleichgültig, er kann sich durch ihr Mitwissen in seinem persönlichen Leben nicht verletzt fühlen und braucht sich vor dieser Verletzung nicht zu fürchten.

Aus derselben Quelle werden wir auch das Verhalten der Cyniker zur Religion in letzter Beziehung herzuleiten haben. Um die Wahrheit des Volksglaubens zu bezweifeln, brauchte man allerdings nicht bei Antisthenes in die Schule gegangen zu sein: dieser Zweifel war damals von den verschiedensten Seiten her angeregt, und er hatte namentlich seit dem Auftreten der Sophisten alle gebildeten Klassen durchdrungen. Auch der sokratische Kreis war davon nicht unberührt geblieben [1]; Antisthenes insbesondere musste schon durch Gorgias und die übrigen Sophisten, mit denen er im Verkehr stand, von den freieren Ansichten über die Götter und die Gottesverehrung und namentlich von den Sätzen der Eleaten Kunde erhalten haben, deren Lehre auch in anderen Stücken auf die seinige eingewirkt hat. Diese Ansichten hatten aber für ihn offenbar noch eine eigenthümliche Bedeutung, und nur hieraus wird sich jene schroffe und feindselige Stellung zur Volksreligion vollständig erklären, durch welche sich die Cyniker von dem Vorgang eines Sokrates so weit entfernten. Der Weise, welcher sich von allem Aeusseren unabhängig macht, kann sich unmöglich von dem religiösen Herkommen abhängig machen; er kann sich nicht verpflichtet glauben, den Volksmeinungen zu folgen, oder sein Wohl an Gebräuche und gottesdienstliche Handlungen zu knüpfen, die mit seinem moralischen

lung zwar nicht ganz glaubt, aber durch seine schmutzige Erklärung der Sache nichts bessert. Indessen sind diess doch lauter späte Schriftsteller, und so mag es wohl sein, dass der Anlass zu der Erzählung nur in der Notiz liegt, das Ehepaar habe sein Nachtlager in der Stoa Poikile gehabt, oder auch nur in der theoretischen Behauptung cynischer Philosophen, dass die öffentliche Vollziehung der Ehe nicht unerlaubt sei. Dagegen haben wir keinen Grund zu bezweifeln, was Diog. 97 weiter angiebt, Hipparchia sei in cynischer Männertracht mit ihrem Mann an öffentlichen Orten herumgezogen.

1) Wie wir aus den Unterredungen des Sokrates mit Aristodem und Euthydem, Xen. Mem. I, 4. IV, 3, sehen, um des Kritias (über den unser 1. Th. S. 781 f. z. vgl.) nicht zu erwähnen.

Zustand nichts zu thun haben [1]. Die Cyniker stehen daher in religiösen Dingen durchaus auf Seiten der Aufklärung. Das Dasein einer Gottheit wollen sie nicht bestreiten, und ihr Weiser kann derselben auch nicht entbehren; aber an der Vielheit und Menschenähnlichkeit der Götter nehmen sie Anstoss: diese Volksgötter, sagen sie [2], stammen nur aus dem Herkommen, in Wahrheit gebe es nur Einen Gott, der nichts Sichtbarem gleiche und in keinem Bild dargestellt werden könne [3]. Und ebenso verhält es sich, ihrer Ansicht nach, auch mit der Gottesverehrung: es giebt nur Ein Mittel, der Gottheit zu gefallen, die Tugend, alles Andere ist Aberglauben. Weisheit und Rechtschaffenheit macht uns zu Ebenbildern und zu Freunden der Götter [4]; was man dagegen gewöhnlich thut, um ihre Gunst zu erwerben, ist werthlos und verkehrt. Der Weise verehrt die Gottheit durch Tugend, nicht durch Opfer [5], deren sie nicht bedarf [6]; er weiss, dass ein Tempel nicht heiliger ist, als ein anderer Ort [7]; er bittet nicht um Dinge, welche die Unverständigen

1) Aus diesem Grunde haben wir uns wohl auch die Freigeisterei des Aristodem (Mem. I, 4, 2. 9—11. 14) zu erklären, der auch bei Plato (Symp. 173, B) als ein Geistesverwandter des Antisthenes geschildert wird.

2) Cic. N. D. I, 13, 32: *Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares* [= νόμῳ] *Deos multos, naturalem* [φύσει] *unum esse dicens*, was Minuc. Fel. Octav. 19, 8 und Lactanz Instit. I, 5. epit. 4 wiederholen. Clemens Protrept. 46, C und gleichlautend Strom. V, 601, A: Ἀντισθένης .. θεὸν οὐδενὶ ἐοικέναι φησίν· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται. Theod. cur. gr. affect. I, 75. S. 14: Ἀντισθένης ... περὶ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων βοᾷ· ἀπὸ εἰκόνος οὐ γνωρίζεται, ὀφθαλμοῖς οὐχ ὁρᾶται, οὐδενὶ ἔοικε διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται. M. vgl. hiezu was S. 117 ff. von Sokrates und in unserem 1. Th. S. 381 f. von Xenophanes angeführt wurde.

3) Die Cyniker sind insofern Atheisten im antiken Sinn, d. h. sie läugnen die Staatsgötter, so gewiss sie auch in ihrem Recht waren, wenn sie von ihrem Standpunkt aus den Vorwurf des Atheismus ablehnten; aus den Anekdoten b. Diog. 37. 42 freilich folgt nichts.

4) S. o. 223, 2, wobei kaum bemerkt zu werden braucht, dass die Mehrzahl θεοὶ gegen das vorhin Angeführte nichts beweist.

5) Von Diogenes sagt Julian or. VI, 199, B, welcher ihn hiefür durch seine Armuth zu entschuldigen sucht, er habe keine Tempel besucht und keine Opfer dargebracht; Krates (ebd. 200, A) verspricht Hermes und den Musen, sie zu verehren οὐ δαπάναις τρυφεραῖς, ἀλλ᾽ ἀρεταῖς ὁσίαις.

6) S. o. 224, 2.

7) S. Anm. 5 und Diog. 73: μηδέν τε ἄτοπον εἶναι ἐξ ἱεροῦ τι λαβεῖν.

für Güter halten, nicht um Reichthum, sondern um Gerechtigkeit [1]. Ebendamit ist aber die gewöhnliche Vorstellung vom Gebet überhaupt verlassen, denn die Tugend hat ja Jeder sich selbst zu verdanken. Wenn sich daher Diogenes über Gebete und Gelübde lustig gemacht hat [2], so ist diess wohl zu begreifen. Ebenso wegwerfend urtheilte er über die Vorbedeutungen, die Weissagung und die Wahrsager [3]. Die mystischen Weihen ohnedem wurden von ihm, und schon von Antisthenes, mit beissendem Spotte gegeisselt [4]. Diese Philosophen stehen mithin, was ihre eigene Ueberzeugung betrifft, der Volksreligion vollkommen frei gegenüber. Aber doch suchten auch sie die Anknüpfungspunkte, welche die Mythologie bot, für sich zu benützen, und sie mochten sich dazu um so mehr veranlasst finden, je ernstlicher es ihnen um eine Einwirkung auf die Masse der Menschen zu thun war; wozu bei Antisthenes ohne Zweifel jener sophistische Unterricht wesentlich beitrug, den er selbst früher genossen und ertheilt hatte [5]. Dazu musste man aber die Ueberlieferungen natürlich an allen Theilen umdeuten; und so sehen wir denn auch den Antisthenes nicht wenig mit allegorischer Auslegung der Mythen und der Dichter, und insbesondere mit jener Erklärung der homerischen Gedichte beschäftigt, welche der schreibselige Mann in zahlreichen Schriften [6] niedergelegt hatte. Indem er nach dem her-

1) M. s. das Gebet des Krates b. Julian a. a. O. und Diog. 42.

2) M. vgl. die Anekdoten b. Diog. 37 f. 59.

3) Diog. 24 sagt er: wenn er Steuermänner, Aerzte oder Philosophen sehe, halte er den Menschen für das verständigste, wenn er Traumdeuter und Wahrsager, oder glaubige Zuhörer dieser Leute sehe, halte er ihn für das thörichtste Geschöpf. Aehnlich ebd. 43 vgl. 48. Theod. cur. gr. aff. VI, 20. S. 88, und was Dio or. X, 2. 17 ff. Diogenes in den Mund legt. Auch an das sokratische Dämonium scheint Antisthenes b. Xen. Symp. 8, 5 nicht recht zu glauben, doch kann man aus dieser scherzhaften Rede nicht viel schliessen.

4) Diog. 4. 39. 42. Plut. aud. poët. 5, S. 21. Clemens Protrept. 49, C.

5) M. vgl. über die sophistische Benützung der Dichter unsern 1. Th. S. 785, 1 und über die allegorische Auslegung jener Zeit überhaupt ebd. S. 703. Krische Forsch. 234. Xen. Symp. 3, 6. Plato Theät. 153, C. Rep. II, 378, D. Io 530, C. Phädr. 229, C ff.

6) Diog. 17 f. nennt von ihm 12 oder 13 Schriften über Homer und verschiedene Abschnitte der homerischen Gedichte, und eine über Amphiaraus. Auch die Schriften über Herakles gehören hieher. Auch Julian (or. VII, 209, A. 215, C. 217, A) bezeugt, dass er sich häufig der Mythen bedient habe. M. s. hierüber und zum Folgenden Krische 243 ff.

kömmlichen Verfahren den verborgenen Sinn [1]) der mythischen Darstellungen aufsuchte, wusste er allenthalben moralische Lehren zu finden und moralische Betrachtungen anzuknüpfen [2]); und nahm er dann noch weiter die Behauptung zu Hülfe, dass der Dichter nicht immer seine eigene Meinung ausspreche [3]), so konnte es ihm nicht schwer werden, in Allem Alles zu finden. Auch bei Diogenes treffen wir Spuren dieser allegorischen Auslegung [4]). Doch scheinen die Cyniker darin lange nicht so weit gegangen zu sein, wie später die Stoiker [5]), wie sich diess daraus leicht begreift, dass ihre Lehre nur wenig entwickelt [6]) und der Sinn für gelehrte Thätigkeit bei ihnen gering war.

Aus dem Vorstehenden wird sich ergeben, wie die Cyniker die Selbstgenügsamkeit der Tugend aufgefasst haben. Der Weise soll schlechthin und in jeder Beziehung unabhängig sein: unabhängig von Bedürfnissen, von Begierden, von Vorurtheilen und von Rücksichten. Die Hingebung und die Willenskraft, mit welcher dieses Ziel hier verfolgt wird, hat unläugbar etwas Grosses; aber indem dabei die Schranken des individuellen Daseins nicht beachtet, die Bedingungen unseres natürlichen und sittlichen Lebens bei Seite gesetzt werden, schlägt die sittliche Erhebung in Hochmuth, die Festigkeit der Grundsätze in Eigensinn um, der Form des cynischen Lebens wird ein so übermässiger Werth beigelegt, dass man sich nun erst wieder von Aeusserlichkeiten abhängig macht, das Erhabene wird

1) Die ὑπόνοια oder διάνοια (Xenophon und Plato a. d. a. O.).

2) So untersuchte er zu Od. I, 1, in welchem Sinn die πολυτροπία ein Lob sei, zu Od. V, 211. VII, 257 bemerkt er, auf die Versprechungen der Liebenden könne man sich nicht verlassen, Il. XV, 123 fand er seine Lehre von der Einheit aller Tugenden angedeutet; m. s. die Stellen b. Winckelmann S. 23—28.

3) Dio Chrys. or. LIII, 5, nachdem vorher das Gleiche von Zeno mitgetheilt war: ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένους ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξῃ τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ· ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐξειργάσατο αὐτὸν, ὁ δὲ [al. οὐδὲ] καθ' ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν.

4) Nach Stob. Floril. 29, 92 deutete er die Sage von Medea, welche die Alten jung kocht, darauf, dass sie die verweichlichten Menschen durch körperliche Uebungen verjüngt habe.

5) Dio a. a. O. sagt diess ausdrücklich, und es ist auch von cynischen Auslegungen wenig überliefert.

6) Selbst ihre Ethik ist ja dürftig genug, und zu jenen weitausgesponnenen physikalischen Deutungen, in denen die Stoiker so stark waren, gab ihr System keinen Anlass.

zum Lächerlichen, und jede Laune kann am Ende mit dem Anspruch auftreten, als höhere Weisheit verehrt zu werden. Plato, oder wer sonst den Diogenes einen verrückt gewordenen Sokrates nannte [1]), hat ihn nicht übel bezeichnet.

Doch geht die Selbstgenügsamkeit unserer Philosophen nicht so weit, dass sie jeder Beziehung zu Anderen entbehren könnten. Einestheils nämlich finden sie es natürlich, dass alle Tugendhaften als Freunde mit einander verbunden sind [2]); anderntheils betrachten sie es als die Aufgabe des Weisen, die übrigen Menschen zu sich emporzuziehen: sie wollen das Glück der Tugend nicht für sich allein geniessen, sondern auch alle Andern daran theilnehmen lassen, sie wollen als Erzieher ihres Volks wirken, sie wollen wo möglich eine erschlaffte und verweichlichte Zeit zur Sittenstrenge und Einfachheit zurückführen. Die Masse der Menschen besteht aus Thoren; sie sind Sklaven ihrer Lüste, sie sind krank an der Einbildung und der Eitelkeit [3]). Der Cyniker ist der Arzt, welcher sie von dieser Krankheit heilen [4]), der Herr, welcher sie zu ihrem Besten leiten soll [5]); und ebendesshalb glauben sich die Cyniker verpflichtet, gerade der Verworfenen und Verachteten sich anzunehmen, denn

1) Aelian V. H. XIV, 33. Diog. VI, 54.

2) Diog. 11 f.: καὶ ἐρασθήσεσθαι δέ· μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν, τίνων χρὴ ἐρᾷν... ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός. οἱ σπουδαῖοι φίλοι. Antisthenes schrieb einen ἐρωτικὸς und einen ἐρώμενος (Diog. 14. 18), auch in seinem Herakles hatte er der Liebe erwähnt (Prokl. in Alc. 98, 6. Winckelmann S. 16); von Diogenes wird ein ἐρωτικὸς angeführt, Diog. 80.

3) S. o. S. 223.

4) Diog. 4: (Ἀντισθένης) ἐρωτηθεὶς διὰ τί πικρῶς τοῖς μαθηταῖς ἐπιπλήττει, καὶ οἱ ἰατροί, φησι, τοῖς κάμνουσιν. Ebd. 6: ὀνειδιζόμενός ποτ' ἐπὶ τῷ πονηροῖς συγγενέσθαι· καὶ οἱ ἰατροί, φησι, μετὰ τῶν νοσούντων εἰσὶν, ἀλλ' οὐ πυρέττουσιν. Aehnlich Diogenes bei Stob. Floril. 13, 25 auf die Frage, warum er in Athen bleibe, während er doch immer die Spartaner lobe: οὐδὲ γὰρ ἰατρὸς ὑγιείας ὢν ποιητικὸς ἐν τοῖς ὑγιαίνουσι τὴν διατριβὴν ποιεῖται. Vgl. die folgenden Anm. Daher nennt sich Diogenes b. Lucian v. auct. 8 ἐλευθερωτὴς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν und bei Dio or. VIII, 7 f. wundert er sich, dass die Menschen ihn, den Seelenarzt, weniger gebrauchen wollen, als einen Augen- oder Zahnarzt.

5) Als Diogenes von Xeniades erkauft wurde, soll er ihm gesagt haben, er habe ihm zu gehorchen, wiewohl er sein Sklave sei, so gut, wie er in dem gleichen Fall einem Steuermann oder Arzt gehorchen würde; Diog. 30. 36 vgl. 74. Plut. an vitios. u. s. w. c. 3. S. 499. Stob. Floril. 3, 63. Philo qu. omn. pr. lib. 883, E.

der Arzt gehöre zu den Kranken [1]), und sie fürchten nicht, durch diesen Umgang selbst Schaden zu nehmen, so wenig, als die Sonne sich verunreinigt, wenn sie in unreine Orte scheint [2]). Um aber die Menschen zu bessern, darf man keine gelinden Mittel anwenden [3]). Wer gerettet werden soll, der muss die Wahrheit hören, denn verderblicher ist nichts, als die Schmeichelei [4]). Die Wahrheit ist aber immer unangenehm [5]); nur ein erbitterter Feind oder ein wahrer Freund wird sie uns sagen [6]). Diesen Freundschaftsdienst wollen die Cyniker der Menschheit leisten [7]), und ob sie damit anstossen, ist ihnen vollkommen gleichgültig [8]), denn ein tüchtiger Mann, sagen sie, sei schwer zu ertragen [9]), wer Niemand wehe thue, an dem sei nichts [10]). Ja sie haben den Grundsatz, ihre Anforderungen in Rede und Beispiel noch etwas höher zu spannen, als sie eigentlich gemeint sind, weil ihnen die Menschen doch immer nur unvollständig nachkommen [11]). So drangen sie sich denn Bekannten und Unbekannten rücksichtslos mit ihren Ermahnungen auf [12]), die ein Diogenes besonders nicht selten in der derbsten Form ertheilte [13]), wiewohl es auch an weicheren Zügen bei ihnen nicht

1) M. s. d. vorl. Anm. Nach Epikt. III, 24, 66 hätte Diogenes selbst den Seeräubern, die ihn gefangen hatten, gepredigt. Es muss aber nicht viel gefruchtet haben, denn verkauft haben sie ihn dennoch, und die Nachricht ist überhaupt sehr unsicher.

2) S. o. S. 238, 4 und Diog. 63.

3) Diog. 4, s. S. 238, 4.

4) Diog. 4. 51. 92. Stob. Floril. 14, 16 f. 19 f. Antisthenes b. Plut. vit. pud. c. 18 g. E. S. 536.

5) Diogenes b. Stob. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 31, 22: τὸ ἀληθὲς πικρόν ἐστι καὶ ἀηδὲς τοῖς ἀνοήτοις, es gehe ihnen damit, wie Augenkranken mit dem Licht.

6) Vgl. S. 228, 2.

7) Diogenes b. Stob. Flor. 13, 26: οἱ μὲν ἄλλοι κύνες τοὺς ἐχθροὺς δάκνουσιν, ἐγὼ δὲ τοὺς φίλους ἵνα σώσω.

8) Vgl. S. 227 f.

9) δυςβάστακτον εἶναι τὸν ἀστεῖον Antisth. b. Philo qu. omn. pr. lib. 869, C.

10) B. Plut. virt. mor. c. 12, g. E. S. 452 sagt Diogenes über Plato: τί δ' ἐκεῖνος ἔχει σεμνὸν, ὃς τοσοῦτον χρόνον φιλοσοφῶν οὐδένα λελύπηκεν;

11) S. o. S. 218, 6.

12) M. vgl. was Diog. VI, 10 von Antisthenes, VI, 26. 46. 65 f. von Diogenes anführt, auch Lucian v. auct. 10; wegen dieser Zudringlichkeit hatte Krates den Beinamen θυρεπανοίκτης erhalten, Diog. 86. Plut. qu. conv. II, 1, 7, 4. S. 632. Apul. Floril. IV, 22.

13) S. z. B. Diog. 24. 32. 46. Stob. Ekl. ed. Gaisf. App. I, 7, 43.

ganz fehlt [1]). Zugleich milderten sie aber die Herbheit ihres Auftretens durch jenen Humor, welcher namentlich Diogenes und Krates auszeichnet; sie liebten es, das Ernste, was sie zu sagen hatten, in eine scherzhafte Form zu kleiden [2]), oder kurze scharfgespitzte Worte [3]) gegen die Thorheit der Menschen zu schleudern [4]); Diogenes suchte auch wohl durch symbolische Handlungen, nach Art der orientalischen Propheten, seinen Reden grösseren Nachdruck zu geben, und die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen [5]). Die Cyniker nehmen so eine eigenthümliche Stellung in der griechischen Welt ein: wegen ihrer Sonderbarkeiten verlacht [6]) und wegen ihrer Entsagung bewundert, als Bettler verachtet und als Sittenprediger gefürchtet, voll Hochmuth gegen die Thorheiten, voll Mitleid gegen das sittliche Elend ihrer Mitmenschen, traten sie ebensosehr der Wissenschaft, wie der Verweichlichung ihrer Zeit mit der rohen Stärke eines unbeugsamen, bis zur Gefühllosigkeit abgehärteten Willens, mit dem beissenden, immer schlagfertigen Mutterwitz des Plebejers entgegen; gutmüthig, bedürfnisslos, voll Scherz und Laune, volksthümlich bis zum Schmutze sind sie die eigentlichen Kapuziner

1) Plut. de adulat. 28, S. 69 erzählt, als Demetrius Phalereus nach seiner Verbannung mit Krates zusammentraff, sei er nicht wenig erstaunt gewesen, von diesem statt der rauhen Reden, die er erwartete, mit freundlichen und tröstenden Worten empfangen zu werden. Auch an Antisthenes und Diogenes wird das Anziehende ihrer Unterhaltung gerühmt. Diog. 14 f. (vgl. Xen. Symp. 4, 61). 75.

2) M. s. ausser Anderem Diog. 27. 83. 85 f. Demetr. de elocut. 170. 259. Plut. tranqu. an. 4, S. 466.

3) Jene Chrieen, deren Natur die späteren Rhetoren gerne durch Beispiele erläutern, welche von Diogenes entlehnt sind; s. Hermog. progymn. c. 3. Theo progymn. c. 5. Nikol. progymn. c. 3.

4) Reichliche Beispiele von der Weise der Cyniker geben die Apophthegmen b. Diogenes in seinem sechsten Buch von Anfang bis zu Ende, Stobäus im Florilegium (s. d. Register unter den Namen Antisthenes, Diogenes, Krates); Winckelmann Antisth. fragm.; Plut. prof. in virt. c. 11, S. 82. virt. doc. p. c. 2, 439. coh. ira c. 12, 460. curios. c. 12, 521. cup. div. c. 7, 526. exil. c. 7, 602. an seni s. ger. resp. 1, 5. S. 783. conj. praec. c. 26, 141. de Alex. virt. c. 3, 336; Epikt. Diss. III, 2, 11. Gell. XVIII, 13, 7 um Anderes, was früher angeführt wurde, zu übergehen.

5) Vgl. Diog. 26. 31 f. 39. 64. 41 (seine Laterne). Stob. Floril. 4, 84. Zur vollkommenen Fratze wird diese Manier, die eben nur als originell Eindruck machen konnte, bei Menedemus, Diog. 102.

6) M. s. Diog. 83. 87. 93.

des Alterthums [1]; und wir dürfen annehmen, dass sie trotz allen ihren Ausschreitungen in mancher Beziehung vortheilhaft gewirkt haben. Aber die Wissenschaft hatte von dieser Bettlerphilosophie vorerst wenig zu erwarten; erst in der Stoa, als es durch anderweitige Elemente ergänzt, gemässigt und in den Zusammenhang einer umfassenderen Weltansicht aufgenommen war, wurde das cynische Princip in's Grosse fruchtbar. Die cynische Schule als solche scheint nur eine sehr beschränkte Ausdehnung erlangt zu haben, wie diess bei der abschreckenden Strenge ihrer Anforderungen nicht zu verwundern war; einer wissenschaftlichen Entwicklung war sie ohnedem unfähig, und auch ihre praktische Wirksamkeit war fast ausschliesslich verneinender Art: sie bekämpfte die Laster und Thorheiten der Menschen, sie forderte Genügsamkeit und Entsagung, zugleich trennte sie aber den Menschen vom Menschen, sie stellte den Einzelnen allein auf sich selbst, und eröffnete ebendamit dem moralischen Hochmuth, der Eitelkeit und den willkührlichsten Einfällen einen Spielraum, der denn auch nicht unbenützt blieb. Die abstrakte Allgemeinheit des Bewusstseins schlug am Ende in die Willkühr der Einzelnen um, und so berührte sich der Cynismus mit seinem diametralsten Gegensatz, dem Hedonismus.

4. Die Cyrenaiker [2].

Auch über diesen Zweig der sokratischen Schule sind wir nur unvollständig, und noch unvollständiger, als über die Cyniker, unterrichtet. Aristippus [3] aus Cyrene [4] war durch den Ruf des Sokrates

1) Die Cyniker stehen auch wirklich mit den christlichen Mönchen in einem nachweisbaren geschichtlichen Zusammenhang; das Mittelglied zwischen beiden bildet der Cynismus der Kaiserzeit und die neupythagoreische Ascese, welche theils unmittelbar, theils und besonders durch den Essäismus einen so bedeutenden Beitrag zum Mönchsthum geliefert hat.

2) Wendt de philosophia Cyrenaica. Gött. 1841; über den Inhalt dieser Abhandlung hat ihr Verfasser schon in den Gött. Gel. Anz. 1835, Nr. 78—80 ausführlich berichtet.

3) Die Nachrichten der Alten und die Ansichten der Neueren über Aristipp's Leben findet man am Vollständigsten bei H. v. Stein De philosophia Cyrenaica. Part. prior, de vita Aristippi (Gött. 1855), welcher nur in ihrer Sichtung noch skeptischer hätte verfahren sollen. Dort findet sich auch die ältere Literatur nachgewiesen.

4) So alle Zeugen ohne Ausnahme. Seinen Vater nennt Suid. Ἀρίστ. Aritadas.

nach Athen geführt worden [1]), und die wunderbare Persönlichkeit dieses Philosophen übte auch auf ihn eine ungewöhnliche Anziehungskraft aus [2]), wenn schon sein Charakter zu schwach war, um in der letzten Probe auszuhalten [3]). Zugleich brachte er aber aus seiner üppigen Vaterstadt, die eben damals in der vollen Blüthe ihres Reichthums und ihrer Macht stand [4]), Lebensgewohnheiten mit, welche sich von der sokratischen Einfachheit und Enthaltsamkeit weit entfernten [5]); vielleicht war er auch schon von den sophistischen Ansichten berührt, welche wir später bei ihm finden [6]); jedenfalls aber werden

1) Aeschines b. Diog. II, 65 sagt, er sei nach Athen gekommen κατὰ κλέος Σωκράτους, und ausführlicher berichtet Plut. curiosit. 2, S. 516, wie er bei den olympischen Spielen durch Ischomachus von Sokrates und seiner Lehre gehört, und sich sofort so angezogen gefühlt habe, dass er nicht ruhte, bis er ihn kennen lernte. Vgl. Diog. II, 78. 80.

2) Aristipp wird nicht blos allgemein als Sokratiker bezeichnet (Diog. II, 47. 74. 80. Strabo XVII, 3, 22. S. 837. Eus. pr. ev. XIV, 18, 31 u. A. s. Stein S. 26), sondern er selbst betrachtete sich auch als solchen, und zollte seinem Lehrer die aufrichtigste Verehrung: bei Diog. II, 76 wünscht er sich, so zu sterben, wie Sokrates, ebd. 71 erklärt er, ihm verdanke er es, dass man ihm mit Wahrheit Gutes nachsagen könne, und Arist. Rhet. II, 23. 1398, b, 29 erzählt: 'Αρίστιππος πρὸς Πλάτωνα ἐπαγγελτικώτερόν τι εἰπόντα, ὡς ᾤετο· ἀλλὰ μὴν ὁ ἑταῖρός γ' ἡμῶν, ἔφη, οὐδὲν τοιοῦτον, λέγων τὸν Σωκράτην. Auch aus Xen. Mem. I, 2. III, 8 sehen wir, dass er in nahem Verkehr mit Sokrates stand, und wenn es Plato Phädo 59, C tadelt, dass er in dem Freundeskreis fehlte, welcher sich um den Philosophen an seinem Todestag versammelt hatte, so sagt er uns doch ebendamit, dass er zu diesem Kreis gehörte. Vgl. Stein S. 25 ff. der auch S. 50 ff. 74 die Angaben über Aristipp's Verhältniss zu sokratischen Schülern zusammenstellt.

3) Plato a. a. O., der aber doch nur sagt, Aristipp und Kleombrotus seien in Aegina gewesen, dass sie auf dieser durch ihre Ueppigkeit bekannten Insel während der Hinrichtung ihres Lehrers geschwelgt haben (wie Demetr. de elocut. 288 sagt), ist damit höchstens als Möglichkeit angedeutet. Die Richtigkeit der platonischen Angabe lässt sich trotz Diog. III, 36. II, 65 nicht bezweifeln; ob aber Aristipp Athen aus übertriebener Sorge für seine eigene Sicherheit verlassen hatte, oder ob er aus Weichlichkeit der peinlichen Zeit bis zum Tode des Sokrates entfliehen wollte, lässt sich nicht ausmachen.

4) Vgl. Thrige Res Cyrenensium 191 f.

5) Wie diess ausser seinem späteren Verhalten auch aus Xen. Mem. II, 1, 1 hervorgeht. Dass Aristipp auch aus einem wohlhabenden Hause stammte, scheint seine ganze Lebensweise und schon die Reise zu beweisen, welche ihn nach Athen geführt hatte.

6) Dass eine so reiche und gebildete Stadt, wie Cyrene (m. s. hierüber

wir annehmen dürfen, dass er bereits zu einer gewissen Reife gelangt war, als er mit Sokrates bekannt wurde [1]), und so können wir uns nicht wundern, wenn der talentvolle junge Mann [2]) diesem seinem Lehrer auch wohl mit Selbständigkeit gegenübertrat [3]), und sich überhaupt nicht so unbedingt an ihn hingab, dass er auf seine Eigenthümlichkeit verzichtet hätte. Er selbst trat angeblich schon vor Sokrates Tod als Lehrer auf [4]); sicherer ist, dass er diess später gethan hat; wobei er in der herkömmlichen Weise der Sophisten, im Widerspruch mit den Grundsätzen seines grossen Freundes, Be-

Thrige a. a. O. 340 f. 354 f.) von den Sophisten nicht übergangen wurde, müssten wir annehmen, wenn es auch an allen Nachrichten darüber fehlte. Wir wissen aber überdiess aus Plato (Theät. 145, A. 161, B. 162, A), dass der berühmte Mathematiker Theodorus aus Cyrene mit Protagoras, dessen Sätze wir später bei Aristipp finden, nahe befreundet war. Aristipp selbst scheint schon durch den Eifer, mit dem er Sokrates Bekanntschaft suchte, zu beweisen, dass ihm die Beschäftigung mit der Philosophie schon damals nicht fremd war.

1) Die Chronologie seines Lebens ist freilich sehr unsicher. Weder sein Geburts- noch sein Todesjahr ist uns bekannt; nach Diodor (XV, 76) war er Ol. 103, 3 (366 v. Chr.) noch am Leben, und nach Plut. Dio 19 traff er mit Plato bei dessen dritter Anwesenheit in Sicilien, die Ol. 104, 4 (361 v. Chr.) gesetzt wird, zusammen. Theils sind aber diese Angaben nicht ganz sicher, da sich Diodor vielleicht nur auf die Anekdoten über seine Berührungen mit Plato bei Dionys stützt, deren Zuverlässigkeit wir werden in Anspruch nehmen müssen; theils wissen wir nicht, wie alt Aristipp damals war. Indessen war er nach Diog. II, 83 älter, und zwar, wie es scheint, mindestens um einige Jahre älter, als Aeschines, und was S. 242, 1 angeführt wurde, lässt vermuthen, dass er bürgerlich selbständig war, als er Sokrates aufsuchte, mit dem er doch wohl jedenfalls einige Jahre in Verbindung stand.

2) Als solcher erscheint er in allem, was wir von ihm wissen; vgl. Stein S. 29 f.

3) Vgl. Xen. Mem. II, 1. III, 8.

4) Nach Diog. II, 80 hätte ihn noch Sokrates darüber getadelt, dass er sich seinen Unterricht bezahlen liess; wie wenig jedoch darauf zu geben ist, zeigt schon der Umstand, dass in Aristipp's Antwort vorausgesetzt wird, Sokrates habe es ebenso gemacht, nur dass er weniger genommen habe. Eine andere Stelle, Diog. II, 65, lautet zwar so, als ob Aristipp nach Phanias von seinem durch Unterricht erworbenen Gelde dem Sokrates angeboten hätte; vielleicht hat aber Phanias nur gesagt, was die Worte gleichfalls erlauben, dass er Bezahlung genommen, und ebenso seinerseits seinem Lehrer Bezahlung angetragen habe, ohne dass Beides in den gleichen Zeitpunkt verlegt würde.

zahlung verlangte [1]). Auch darin folgte er dem Vorgang der Sophisten, dass er einen grossen Theil seines Lebens ohne festen Wohnsitz an verschiedenen Orten zubrachte [2]). In der Folge scheint er

1) Phanias b. Diog. II, 65. Ebd. 72. 74. 80, wo auch angegeben wird, wie er dieses Verfahren vertheidigte. Alexis b. Athen. XII, 544, e. Plut. educ. pu. 7, S. 4. Stob. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 13, 145 (dass hier Aristipp gemeint ist, erhellt aus N. 146 vgl. m. Diog. II, 68). Auch Xen. Mem. I, 2, 60 scheint ihn mit im Auge zu haben. Den Betrag dieses Honorars giebt Plutarch auf 1000, Diog. 72 auf 500 Drachmen an; vgl. unsern 1sten Thl. S. 752, 1.

2) Schon Xen. Mem. II, 1, 13 sagt er von sich: οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι. Auch b. Plut. virt. doc. p. 2, S. 439 fragt ihn Jemand: πανταχοῦ σὺ ἄρα εἶ; worauf er mit einem schlechten Scherz antwortet. So wird auch seiner, zum Theil freilich von schlechten Zeugen, an verschiedenen Orten erwähnt: in Megara, wo er mit Aeschines zusammentrifft (Diog. II, 62 vgl. ep. Socr. 29), in Kleinasien, wo er in persische Gefangenschaft geräth (Diog. II, 79), in Korinth, wo er mit Lais schwelgt (Hermesianax — um 310 — b. Athen. XIII, 599, b. Diog. II, 71; Weiteres über dieses Verhältniss später), in Aegina, wo er nicht blos nach Sokrates Verurtheilung verweilte (s. o.), sondern nach Athen. (XIII, 588, e vgl. XII, 544, d) jedes Jahr mit Lais seinen Landaufenthalt genommen hätte, in Scillus, wo ihm Xenophon die Memorabilien vorliest (ep. Socr. 18). Besonders viel wird aber von seinem Aufenthalt am syrakusischen Hof, seiner feindseligen Begegnung mit Plato und den mancherlei sonstigen Erlebnissen erzählt, die er dort gehabt habe. Indessen herrscht in diesen Angaben eine grosse Verwirrung, indem die Berichterstatter bald von dem älteren bald von dem jüngeren, bald nur überhaupt von einem Dionys reden. (M. vgl. zu dem Folgenden Stein S. 57 ff.) Dass er unter dem ältern Dionys in Syrakus gewesen sei, sagt der Scholiast z. Lucian Men. 13, und diese Angabe wird durch Hegesander b. Athen. XII, 544, c bestätigt, denn der dort erwähnte Antiphon wurde nach Plut. de adulat. 27, S. 68 auf Befehl des älteren Dionys hingerichtet; auf die gleiche Zeit müsste sich auch die Anekdote von seinem Schiffbruch b. Galen exhort. c. 5. Bd. I, 8 K. beziehen, die nur seiner ersten Anwesenheit in Siciiien gelten kann, die aber freilich von Vitruv VI, praef. in. auf die Insel Rhodus verlegt wird (Weiteres darüber b. Stein 61 f.). Dagegen lässt ihn Plut. Dio 19 mit Plato, bei der dritten sicilischen Reise des Letztern (361 v. Chr.), bei dem jüngeren Dionys zusammentreffen. Unbestimmt lauten die Angaben b. Athen. XI, 507, b. Diog. II, 66—69. 73. 75. 77—82, wiewohl die hier erzählten Geschichtchen grösstentheils an den Hof des jüngeren Dionys besser passen, als an den seines Vaters. Etwas Sicheres lässt sich über Aristipp's Besuche in Sicilien kaum feststellen. Dass er hingekommen ist, müssen wir der Ueberlieferung wohl glauben, dass er mit Plato dort zusammentraff, hat gleichfalls nichts gegen sich, so möglich es auch andererseits ist, dass die Erzählungen hierüber erdichtet sind, um den Contrast zwischen beiden Philosophen zu schildern; (Plato's sicilische Reisen

jedoch in seine Vaterstadt zurückgekehrt zu sein, und seinen bleibenden Aufenthalt dort genommen zu haben [1]; wenigstens treffen wir hier seine Familie und seine Schule [2]. Die Erbin seiner Grundsätze war seine Tochter Arete, eine Frau, welche gebildet genug war, um ihren Sohn, den jüngeren Aristippus [3], in die Philosophie seines Grossvaters einzuführen [4]; neben ihr werden Aethiops und Antipater seine Schüler genannt [5]; sein Enkel soll Theodor den Atheisten unterrichtet haben [6], aus Antipater's Lehre gien-

waren ja überhaupt ein beliebtes Thema für die spätere Anekdotenkrämerei, bei der hier auch noch Schulinteressen mit in's Spiel kamen). Das Einzelne jener Erzählungen wird aber jedenfalls mit Vorsicht aufzunehmen sein, und nicht einmal so viel scheint festzustehen, dass er beide Dionyse besucht hat. Die angeblichen Vorfälle zwischen Aristipp Dionys und Plato wurden wohl in der Regel als Anekdoten herumgeboten, ohne dass man sich um den geschichtlichen Zusammenhang, in dem sie standen, viel bekümmert hätte, und als diess von späteren Geschichtschreibern geschah, liess sich das Thatsächliche nicht mehr ausmitteln.

1) Ob dieser Aufenthalt durch längere Reisen unterbrochen wurde, ob Aristipp in Cyrene oder auswärts gestorben ist, und wie lange er gelebt hat, wissen wir nicht; denn die sicilische Reise des Jahrs 361 ist, wie bemerkt, unsicher, der 29ste sokratische Brief, den er auf der Rückreise in der Erwartung seines Todes von Lipara aus an seine Tochter gerichtet haben soll, ist als geschichtliches Zeugniss ohne allen Werth, und kann nicht einmal das Dasein einer entsprechenden Ueberlieferung wahrscheinlich machen, andererseits wird aber auch die Annahme, welche sich aus Diog. II, 62 vgl. m. Nr. 63 ergeben würde, dass Aristipp noch 356 v. Chr. als Lehrer in Athen geglänzt habe, von Stein (S. 82) mit Recht verworfen.

2) Gewöhnlich Cyrenaiker, seltener (wie von Athen. VII, 312 f. XIII, 588, a) Hedoniker genannt.

3) Welcher desshalb den Beinamen μητροδίδακτος führt.

4) Strabo XVII, 3, 22. S. 837. Clemens Strom. IV, 523, A. Eus. pr. ev. XIV, 18, 32. Theod. cur. gr. aff. XI, 1. Diog. II, 72. 84. 86. Suid. Ἀριστ. Themist. or. XXI, 244, b. Wenn Aelian h. anim. III, 40 Arete Aristipp's Schwester nennt, so muss diess ein Versehen sein. Ausser dieser Tochter soll er auch einen Sohn gehabt, aber nicht anerkannt haben (Diog. 81. Stob. Floril. 76, 14), was aber wohl nur der Sohn einer Hetäre hätte sein können, wenn gleich Stobäus dessen Mutter seine Frau nennt.

5) Diog. II, 86. Von Antipater wissen wir noch aus Cic. Tusc. V, 38, 112, dass er den Verlust des Gesichts mit Gleichmuth ertrug; einen etwas schlüpfrigen Scherz darüber theilt Cicero mit.

6) Diog. 86. Dieser Theodor scheint zu den Optimaten gehört zu haben, welche in den Partheikämpfen unmittelbar nach Alexanders Tod aus Cyrene vertrieben wurden, und bei der ägyptischen Regierung eine Zuflucht suchten

gen [1]) Hegesias [2]) und Anniceris [3]) hervor. Diese drei Männer stifteten eigene Zweige der cyrenaischen Schule, die nach ihnen benannt wurden [4]); zu den Schülern des Theodorus gehörte Bio der

(Thrige Res Cyren. 206 ff.). Wir treffen ihn nämlich in den letzten Jahrzehenden des vierten Jahrhunderts als Verbannten (Plut. de exil. 16, S. 606. Diog. 103. Philo qu. omn. pr. lib. 884, C) in Griechenland und namentlich in Athen (Diog. II, 100 ff. 116. IV, 52. VI, 97), wo ein Anhänger des Ptolemäus, der Phalereer Demetrius (zwischen 316 und 306 v. Chr.), sich seiner annimmt, später, wie es scheint, am Hofe des Ptolemäus, in dessen Auftrag er als Gesandter zu Lysimachus gieng (Diog. 102. Cic. Tusc. I, 43, 102. Valer. VI, 2, 3. Philo a. a. O. Plut. a. a. O. an vitios. 3, S. 499. Stob. Floril. 2, 33). In der Folge kehrte er in seine Vaterstadt zurück, wo er bei dem ägyptischen Statthalter Magas viel galt (Diog. 103). Was ihn bekannt gemacht hat, ist hauptsächlich sein Atheismus (worüber später). Desshalb in Athen vor Gericht gezogen, wurde er von Demetrius gerettet, musste aber die Stadt verlassen (Diog. 101 f. Philo a. a. O.); die Behauptung des Amphikrates b. Diog. a. a. O. Athen. XIII, 611, a, dass er durch den Schierlingstrank hingerichtet worden sei, widerspricht allem, was wir von ihm wissen. Nach Antisth. b. Diog. 98 hatte er neben dem jüngeren Aristipp auch Anniceris und den Dialektiker Dionysius gehört, man sollte aber meinen, er könne nicht jünger gewesen sein, als Anniceris. Suid. Θεοδ. giebt ihm auch Zeno, Pyrrho und Bryso (über den S. 178, 3 z. vgl.), zu Lehrern, den Ersteren sicher, die zwei Andern wahrscheinlich mit Unrecht; u. d. W. Σωκράτης macht ihn derselbe gar zum Schüler des Sokrates, indem er ihn mit dem gleichnamigen Mathematiker aus Cyrene verwechselt, der aus Plato (Theätet) bekannt ist. B. Diog. II, 102. IV, 52 wird er Sophist genannt, d. h. er ertheilte gegen Bezahlung Unterricht.

1) Nach Diog. 86 durch Epitimides von Cyrene und dessen Schüler Paräbates, welcher letztere auch den (jüngern) Aristipp gehört haben soll (Suid. Ἀννίκερις).

2) Ein Zeitgenosse des Ptolemäus (Lagi), der seine Vorträge untersagt haben soll, weil er die Uebel des Lebens so beredt schilderte, dass er dadurch Viele zum Selbstmord veranlasste; Cic. Tusc. I, 34, 83. Valer. Max. VIII, 9, 3. Plut. am. prol. 5, S. 497. Das gleiche Thema führte seine Schrift Ἀποκαρτερῶν aus; Cic. a. a. O. Daher sein Beiname Πεισιθάνατος (Diog. 86. Suid. Ἀριστ.).

3) Wahrscheinlich gleichfalls unter Ptolemäus I. (s. vorl. Anm.), wiewohl ihn Suid. Ἀννικ. (vgl. Antisth. b. Diog. II, 98) in die Zeit Alexanders setzt.

4) Ueber die Θεοδώρειοι und ihre Lehre vgl. m. Diog. 97 ff. Kallimachus b. Athen. VI, 252, c, über die Ἡγησιακοὶ Diog. 93 ff., über die Ἀννικέρειοι ebd. 96. Strabo XVII, 3, 22. S. 837. Clemens Strom. II, 417, B. Suid. Ἀννίκ. Den Anniceris nennt Strabo ὁ δοκῶν ἐπανορθῶσαι τὴν Κυρηναϊκὴν αἵρεσιν καὶ παραγαγεῖν ἀντ' αὐτῆς τὴν Ἀννικερείαν. Zu der letztern gehörte Posidonius, der Schüler, und wahrscheinlich auch Nikoteles, der Bruder des Anniceris; Suid. a. a. O.

Borysthenite [1]) und vielleicht auch Euemerus, der bekannte griechische Rationalist [2]). Ein Zeitgenosse des Theodorus ist Aristoteles aus Cyrene [3]).

1) Dieser Mann, welcher sich gegen das Ende des vierten und in den ersten Jahrzehenden des dritten Jahrhunderts als Lehrer der Philosophie zu Athen und an anderen Orten aufhielt (Diog. IV, 46 f. 49. 53 f. II, 135 — nach Diog. III, 10, wo doch wohl der Borysthenite gemeint ist, hätte er den Xenokrates noch gekannt), hatte erst die Akademie, dann die Schule des Krates besucht, hierauf wandte er sich zu Theodor und schliesslich zu Theophrast (Diog. IV, 51 f.). An Theodor's Schule erinnert seine später noch zu besprechende Freigeisterei und die Leichtfertigkeit seiner sittlichen Grundsätze (worüber Diog. IV, 49. 53 f. z. vgl.). Im Uebrigen ist er mehr witziger Literat, als Philosoph. Weiteres über ihn b. Diog. IV, 46—57.

2) Euemerus, nach Clemens Protr. 15, A aus Agrigent, nach Plut. Is. et Os. 23, S. 360. Euseb. pr. ev. II, 2, 52. Lactant. Inst. I, 11 aus Messene, nach Athen. XIV, 658, e aus Kos, nach Pseudoplut. plac. phil. I, 7, 1 (Eus. pr. ev. XIV, 16, 1) aus Tegea stammend, wird häufig mit Theodor, Diagoras und andern Atheisten zusammen genannt; die Annahme, dass er Theodor zum Lehrer gehabt habe, beruht auf blosser Vermuthung. Ein Zusammenhang mit der cyrenaischen Schule ist aber allerdings nicht unwahrscheinlich, da diese Schule allein sich in jener Zeit ausführlicher mit der Bestreitung des Volksglaubens abgegeben zu haben scheint, und da auch jene seichte Umdeutung der Mythen in eine natürliche Geschichte, durch welche sich Euemerus bekannt gemacht hat, ohne Zweifel ganz in ihrem Geschmack war; die Cyniker wenigstens, neben den Cyrenaikern die Hauptvertreter der damaligen Freigeisterei, halfen sich nicht durch natürliche Erklärung, sondern durch Allegorie. Auch der Zeit nach kann Euemerus ein Schüler Theodor's sein; er lebte nämlich unter dem macedonischen Kassander (311—298 v. Chr.), und dieser verwandte ihn (wenn nicht auch diese Angabe erdichtet ist) zu jener Reise, auf der er die fabelhafte Insel Panchäa besucht und dort in einem Tempel die Göttergeschichte entdeckt haben wollte, welche seine ἱερὰ ἀναγραφὴ erzählte (Diodor b. Eus. pr. ev. II, 2, 55. Plut. de Is. 23, S. 360). Ausführliche Auszüge aus seiner Schrift finden sich bei Diodor a. a. O. (vom Anfang des Kap. an), und V, 41—46, Bruchstücke aus der von Ennius verfassten Uebersetzung derselben, oder aus einer Bearbeitung dieser Uebersetzung (s. Vahlen Ennian. poës. reliq. S. XCIII, f.), b. Lactant. Inst. I, 11. 13 f. 22. Vahlen a. a. O. 169 ff. M. vgl. über Euemerus Steinhart Allg. Encykl. v. Ersch und Gruber Sect. I, B. XXXIX, 50 ff., auch Müller Fragm. hist. Graec. II, 100.

3) Nach Diog. II, 113 zu Stilpo's Zeit Vorsteher einer philosophischen Schule, Allem nach in Athen. Diogenes nennt ihn hier Κυρηναϊκός, wie es scheint nicht um seine Herkunft, sondern um sein philosophisches Glaubensbekenntniss zu bezeichnen, Aelian dagegen, der V. H. X, 3 ein Wort von

Die cyrenaische Lehre, deren Grundzüge ohne Zweifel schon dem Stifter der Schule angehören [1]), schliesst sich ebenso, wie der Cynismus, an die praktische Seite der sokratischen Philosophie an. Auch von Aristippus und seinen Schülern wird gesagt, sie haben

ihm aufbewahrt hat, Κυρηναῖος. Eine Aeusserung b. Stob. Floril. 63, 32 wird von einigen Handschriften ihm, von Cod. B Aristipp beigelegt.

1) Die Sache ist allerdings nicht ausser Streit. Euseb sagt pr. ev. XIV, 18, 31 f., ohne Zweifel nach Aristokles, von dem älteren Aristipp: ἀλλ' οὐδὲν μὲν οὗτος ἐν τῷ φανερῷ περὶ τέλους διελέξατο, δυνάμει δὲ τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπόστασιν ἔλεγεν ἐν ἡδοναῖς κεῖσθαι. ἀεὶ γὰρ λόγους περὶ ἡδονῆς ποιούμενος εἰς ὑποψίαν ἦγε τοὺς προσιόντας αὐτῷ τοῦ λέγειν τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, und von dem jüngeren: ὃς καὶ σαφῶς ὡρίσατο τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐντάττων τὴν κατὰ κίνησιν Diese Angabe scheint dadurch bestätigt zu werden, dass Aristoteles in seiner Widerlegung der Lustlehre Eth. N. X, 2 als Vertreter derselben nicht Aristipp, sondern Eudoxus nennt. Dazu kommt, dass nach Diog. 84 Sosikrates und Andere behaupteten, Aristippus habe keine Schriften hinterlassen, was gleichfalls auf eine geringere Ausbildung seiner Lehre hindeuten würde (Aus diesen Gründen nimmt z. B. Ritter II, 93 an, Aristipp's Ansicht sei erst später in eine zusammenhängende Form gebracht worden). Die Behauptung des Sosikrates scheint jedoch jedenfalls unrichtig: Diog. a. a. O. führt zwei Verzeichnisse aristippischer Schriften an, welche in den meisten Punkten zusammentreffen, und von denen das eine von Sotion und Panätius (dessen Ansicht demnach II, 64 ungenau berichtet sein muss) anerkannt war; schon Theopompus kannte aber Schriften unseres Philosophen, denn nach Athen. XI, 508, c beschuldigte er Plato des Plagiats an Aristipp's Diatriben; mag daher auch Späteres in die Sammlung von Aristipps Werken gekommen sein (Diog. a. a. O. erwähnt der Annahme, dass nur die sechs Bücher der Diatriben ächt seien), so lässt sich doch nicht annehmen, dass die ganze Sammlung unterschoben war. Vielleicht waren aber diese Schriften in der älteren Zeit und im eigentlichen Griechenland weniger verbreitet, als die anderer Sokratiker, was sich namentlich in dem Fall leicht erklären würde, wenn die meisten derselben erst nach Aristipp's Rückkehr in seine Vaterstadt verfasst wurden; und diess könnte der Grund davon sein, dass Aristoteles a. a. O. Aristipp's nicht erwähnt; vielleicht unterliess er es aber auch desshalb, weil er ihn (nach Metaph. III, 2. 996, a, 32) den Sophisten beizählte. Was endlich die Angabe des Eusebius betrifft, so kann diese höchstens in dem Sinn richtig sein, dass sich der ältere Aristippus des Ausdrucks τέλος noch nicht bedient, und seine Sätze noch nicht in der später üblich gewordenen schulmässigen Form dargestellt hat; denn dass er die Lust nicht blos überhaupt empfohlen, sondern auch ausdrücklich für das Gute erklärt hat, dass mithin die cyrenaischen Grundsätze in principieller Form von ihm ausgesprochen wurden, lässt sich nach den entscheidenden Zeugnissen, welche sogleich angeführt werden sollen, nicht bezweifeln, wie denn auch sonst die Einheit der Schule kaum zu begreifen wäre.

die logischen und physikalischen Untersuchungen vernachlässigt, indem sie dem Ethischen allein einen Werth beilegten [1]); und dem steht nicht im Wege, dass sie selbst sich der theoretischen Bestimmungen nicht ganz entschlagen konnten, denn diese Bestimmungen haben für sie eben nur die Bedeutung, ihre Ethik und ihre Beschränkung auf die Ethik zu begründen [2]). Das Ziel der Philosophie liegt ausschliesslich in der Glückseligkeit des Menschen, hierüber ist Aristipp mit Antisthenes einverstanden. Aber während Dieser keine Glückseligkeit kennt, die nicht unmittelbar mit der Tugend zusammenfiele, und demnach die Tugend als einzigen Lebenszweck gelten lässt, erklärt Jener, nur der Genuss sei Selbstzweck, nur die Lust ein unbedingt Gutes [3]), alles Andere dagegen sei nur insofern gut

1) Diog. II, 92: ἀφίσταντο δὲ καὶ τῶν φυσικῶν διὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκαταληψίαν, τῶν δὲ λογικῶν διὰ τὴν εὐχρηστίαν ἥπτοντο. Μελέαγρος δὲ... καὶ Κλειτόμαχος ... φασὶν αὐτοὺς ἄχρηστα ἡγεῖσθαι τό τε φυσικὸν μέρος καὶ τὸ διαλεκτικόν. δύνασθαι γὰρ εὖ λέγειν καὶ δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθηκότα. Sext. Math. VII, 11: δοκοῦσι δὲ κατά τινας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης μόνον ἀσπάζεσθαι τὸ ἠθικὸν μέρος παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τὸ λογικὸν ὡς μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 9: Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος τέλος ἀγαθῶν τὴν ἡδονὴν, κακῶν δὲ τὴν ἀλγηδόνα, τὴν δὲ ἄλλην φυσιολογίαν περιγράφει, μόνον ὠφέλιμον εἶναι λέγων τὸ ζητεῖν· Ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται. (Was auch von Sokrates und Diogenes erzählt wird; s. o. S. 121, 1. 207, 2). Arist. Metaph. III, 2. 996, a, 32: ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινες οἷον Ἀρίστιππος προεπηλάκιζον αὐτὰς [τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας]· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ ταῖς βαναύσοις, οἷον τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. Das Gleiche b. Alex. z. d. St. und zu Metaph. XIII, 3. 1078, a, 33 m. vgl. die Aeusserungen Aristipp's gegen Polymathie b. Diog. II, 71. 79 (der letztere Ausspruch wird freilich auch Bio beigelegt: Plut. ed. pu. 10, S. 7) und dazu S. 207, 2.

2) Es kann insofern, je nachdem man es versteht, beides gesagt werden: sie haben das Logische bei Seite gesetzt, und sie haben sich seiner bedient (vgl. vor. Anm. und S. 250, 2): sie eignen sich von den Erörterungen, die später zur Logik gerechnet wurden, so viel an, als zu ihrer Erkenntnisstheorie nöthig ist, aber einen selbständigen Werth legen sie den logischen Untersuchungen nicht bei, und dehnen sie ebendesshalb auch nicht weiter aus, als jener Zweck nöthig machte.

3) Aristipp b. Xen. Mem. II, 1, 9: ἐμαυτὸν τοίνυν τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ᾗ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν. Cic. Acad. IV, 42, 131: *alii voluptatem summum bonum esse voluerunt: quorum princeps Aristippus.* Ders. Fin. II, 6, 18 f. 13, 39 f. Diog. 87: ἡδονὴν .. ἣν καὶ τέλος εἶναι. 88: ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱ-

und begehrenswerth, inwiefern es ein Mittel zum Genuss ist [1]). Beide Schulen gehen so von Anfang an nach entgegengesetzten Richtungen auseinander, was aber freilich nicht hindert, dass sie sich im Verfolge doch wieder näher kommen, als man zunächst glauben sollte.

Näher wurde dieser Standpunkt von Aristippus und seinen Schülern so ausgeführt [2]). Alle unsere Wahrnehmungen, sagten sie, seien nichts Anderes, als die Empfindung unserer persönlichen Zustände, über die Dinge ausser uns dagegen geben sie uns nicht den geringsten Aufschluss: wir seien uns wohl bewusst, dass wir die Empfindung des Süssen, des Weissen u. s. f. haben, ob aber der Gegenstand, welcher diese Empfindung verursacht hat, süss oder

ρετὴ καὶ ἀγαθόν. Athen. XII, 544, a: (Ἀρίστ.) ἀποδεξάμενος τὴν ἡδυπάθειαν ταύτην τέλος εἶναι ἔφη καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλῆσθαι. Euseb. s. S. 248, 1. Die gleiche Ansicht erwähnt und bestreitet aber schon Plato Gorg. 491, E ff. Rep. VI, 505, B (s. o. 222, 2) und im Philebus, wo dieselbe (11, B) so dargestellt wird: Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα. Ebd. 66, D: τἀγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ. Dass Plato hiebei an Aristipp denkt, wird in Betreff des Philebus sogleich gezeigt werden, und ebendamit ist es auch für die Stelle der Republik bewiesen, da diese sichtbar auf den Philebus zurückweist.

1) Diog. 91 f.: τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετὴν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα... καὶ τὸν πλοῦτον δὲ ποιητικὸν ἡδονῆς εἶναι, οὐ δι' αὐτὸν αἱρετὸν ὄντα. Cic. Off. III, 33, 116: *Cyrenaici atque Annicerei philosophi nominati omne bonum in voluptate posuerunt; virtutemque censuerunt ob eam rem esse laudandam, quod efficiens esset voluptatis.* Auf diesen aristippischen Satz bezieht Wendt phil. Cyr. 28, mit Ast, auch die Stelle des Phädo 68 E f., aber mit Unrecht: sie gilt der gewöhnlichen, unphilosophischen Tugend.

2) Die Cyrenaiker selbst theilten ihre Ethik in fünf Theile; Sext. Math. VII, 11 (nach dem vorhin Angeführten): καίτοι περιτρέπεσθαι τούτους ἔνιοι νενομίκασιν ἐξ ὧν τὸ ἠθικὸν διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ τῶν παθῶν καὶ ἔτι εἰς τὸν περὶ τῶν πράξεων καὶ ἤδη τὸν περὶ τῶν αἰτίων καὶ τελευταῖον εἰς τὸν περὶ τῶν πίστεων· ἐν τούτοις γὰρ ὁ περὶ αἰτίων τόπος, φασὶν, ἐκ τοῦ φυσικοῦ μέρους ἐτύγχανεν, ὁ δὲ περὶ πίστεων ἐκ τοῦ λογικοῦ. Wir können uns jedoch für unsere Darstellung um so weniger hieran halten, da wir nicht genauer wissen, wie der Lehrstoff an die einzelnen Abschnitte vertheilt war, und wie alt und allgemein die Eintheilung überhaupt war; dass sie Aristipp noch nicht aufgestellt hatte, lässt sich nach den Angaben über seine Schriften annehmen. In dem Abschnitt π. πίστεων wurde wohl die Erkenntnisstheorie, in dem vorangehenden die Lehre von der Bewegung abgehandelt.

weiss ist, sei uns verborgen; Ein und dasselbe mache ja auf Verschiedene nicht selten einen ganz verschiedenen Eindruck; wie wir da in irgend einem Fall sicher sein können, dass uns nicht die Dinge wegen der Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge und wegen der Umstände, unter denen wir sie wahrnehmen, ganz anders erscheinen, als sie an sich selbst sind? Nur von unseren eigenen Empfindungen können wir daher etwas wissen, und über sie täuschen wir uns auch nie; von den Dingen dagegen wissen wir schlechterdings nichts [1]), und ebensowenig seien uns die Empfindungen anderer

1) Cic. Acad. IV, 46, 143: *aliud judicium Protagorae est, qui putet id cuique verum esse, quod cuique videatur: aliud Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas nihil putant esse judicii.* Ebd. 7, 20: *de tactu, et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis, in quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium.* Plut. adv. Col. 24, 2. S. 1120: [οἱ Κυρηναϊκοὶ] τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὑτοῖς τιθέντες οὐκ ᾤοντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις, ἀλλ' ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὑτοὺς, τὸ φαίνεται τιθέμενοι, τὸ δ' ἐστὶ μὴ προςαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός ... γλυκαίνεσθαι γάρ λέγουσι καὶ πικραίνεσθαι καὶ φωτίζεσθαι καὶ σκοτοῦσθαι τῶν παθῶν τούτων ἑκάστου τὴν ἐνέργειαν οἰκείαν ἐν αὑτῷ καὶ ἀπερίσπαστον ἔχοντος. εἰ δὲ γλυκὺ τὸ μέλι καὶ πικρὸς ὁ θαλλὸς u. s. w., ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι καὶ θηρίων καὶ πραγμάτων καὶ ἀνθρώπων, τῶν μὲν δυσχεραινόντων [add. τὸ μέλι], τῶν δὲ προςιεμένων τὴν θαλλίαν, καὶ ἀποκαομένων ὑπὸ τῆς χαλάζης, καὶ καταψυχομένων ὑπὸ οἴνου, καὶ πρὸς ἥλιον ἀμβλυωττόντων καὶ νύκτωρ βλεπόντων. ὅθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἡ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον· ἐκβαίνουσα δὲ καὶ πολυπραγμονοῦσα τῷ κρίνειν καὶ ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτὸς, αὑτήν τε πολλάκις ταράσσει καὶ μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ διαφόρους φαντασίας λαμβάνοντας. Sext. Math. VII, 191, welcher die ausführlichste Darstellung, aber wohl theilweise in seiner eigenen Terminologie giebt: φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἄψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον· ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασὶ, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως.... ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐχ οἷόν τ' ἀποφαίνεσθαι. εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι, wie ja der Augenkranke oder der Verrückte die Dinge auch anders sehe, als sie sind. οὕτω καὶ ἡμᾶς εὐλογώτατόν ἐστι πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνειν δύνασθαι. Verstehe man daher unter den φαινόμενα die subjektiven Empfindungen (die πάθη), so sei zu sagen: πάντα τὰ φαινόμενα ἀληθῆ καὶ καταληπτά. Wolle man dagegen mit jenem Namen die Dinge bezeichnen, durch welche die Empfindungen hervorgerufen werden, so seien im Gegentheil alle Phänomena falsch und unerkennbar. Strenggenommen jedoch μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον· τὸ δ' ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικὸν τάχα μέν ἐστιν ὂν οὐ φαινόμενον δὲ ἡμῖν. καὶ ταύτῃ περὶ μὲν τὰ πάθη τά γε οἰκεῖα πάντες ἐσμὲν

Menschen bekannt: es gebe wohl gemeinsame Namen, aber keine gemeinsame Empfindung, und wenn Zwei sagen, sie haben dasselbe empfunden, so könne doch Keiner von Beiden sicher sein, dass der Andere wirklich die gleiche Empfindung, wie er, gehabt habe, da er immer nur seinen eigenen Zustand fühle, nicht den des Andern [1]. Die Cyrenaiker halten demnach alle unsere Vorstellungen mit Protagoras [2] für etwas blos Subjektives, und ihre Ansicht unterscheidet sich von der seinigen nur dadurch, dass sie dieselben bestimmter auf die Empfindung unserer Zustände zurückführen, und die hera-

ἀπλανεῖς, περὶ δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον πάντες πλανώμεθα· κἀκεῖνα μέν ἐστι καταληπτὰ, τοῦτο δὲ ἀκατάληπτον, τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολὰς, παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας. Vgl. Pyrrh. I, 215. Diog. II, 92: τά τε πάθη καταληπτά. ἔλεγον οὖν αὐτὰ, οὐκ ἀφ' ὧν γίνεται. Ebd. 93: τὰς αἰσθήσεις μὴ πάντοτε ἀληθεύειν. Ebd. 95 von der Schule des Hegesias, welche hierin von den andern nicht abweicht: ἀνῄρουν δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις οὐκ ἀκριβούσας τὴν ἐπίγνωσιν. Aristokl. b. Eus. praep. ev. XIV, 19, 1: ἑξῆς δ' ἂν εἶεν οἱ λέγοντες μόνα τὰ πάθη καταληπτά. τοῦτο δ' εἶπον ἔνιοι τῶν ἐκ τῆς Κυρήνης (was aber gegen die bestimmten Aussagen des Cicero, Plutarch und Sextus nicht beweisen kann, dass diese Lehre nicht der ganzen Schule gehörte, und auch schwerlich so gemeint ist; vgl. c. 18, 31)... καιόμενοι γὰρ ἔλεγον καὶ τεμνόμενοι γνωρίζειν, ὅτι πάσχοιέν τι· πότερον δὲ τὸ καῖον εἴη πῦρ ἢ τὸ τέμνον σίδηρος οὐκ ἔχειν εἰπεῖν. Math. VI, 53 sagt Sextus dafür auch: μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ οὐθέν. ὅθεν καὶ τὴν φωνὴν, μὴ οὖσαν πάθος ἀλλὰ πάθους ποιητικὴν, μὴ γίνεσθαι τῶν ὑπαρκτῶν. Diess ist jedoch ungenau: die Cyrenaiker können nach dem Vorstehenden nicht geläugnet haben, dass die Dinge existiren, sondern nur, dass wir von ihrer Existenz wissen. Dass übrigens diese ganze Theorie im Wesentlichen schon dem ältern Aristipp angehört, wird durch die S. 254 f. anzuführenden platonischen Stellen wahrscheinlich. Gegen Tennemann's Vermuthung (Gesch. d. Phil. II, 106), dass sie erst von Theodor herrühre, s. m. Wendt phil. Cyr. 45 f.

1) Sext. Math. VII, 195: ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς κρίμασι. λευκὸν μὲν γάρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν· ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται. τὸ δὲ εἰ τοῦτο τὸ πάθος ἀπὸ λευκοῦ ἐγγίνεται αὐτῷ καὶ τῷ πέλας, οὔτ' αὐτὸς δύναται λέγειν, μὴ ἀναδεχόμενος τὸ τοῦ πέλας πάθος, οὔτε ὁ πέλας, μὴ ἀναδεχόμενος τὸ ἐκείνου. ... τάχα γὰρ ἐγὼ μὲν οὕτω συγκέκριμαι ὡς λευκαίνεσθαι ὑπὸ τοῦ ἔξωθεν προςπίπτοντος, ἕτερος δὲ οὕτω κατεσκευασμένην ἔχει τὴν αἴσθησιν, ὥστε ἑτέρως διατεθῆναι, wofür wieder das Beispiel der Gelbsüchtigen und Augenkranken angeführt wird. Es folgt somit: κοινὰ μὲν ἡμᾶς ὀνόματα τιθέναι τοῖς πράγμασι, πάθη δέ γε ἔχειν ἴδια.

2) S. unsern 1. Th. S. 757 ff.

klitische Lehre vom Fluss aller Dinge als eine für ihren Zweck entbehrliche und über die Grenzen unseres Wissens hinausgehende Zuthat [1]) bei Seite lassen [2]). Ist aber unser Wissen auf die Kenntniss unserer Empfindungen beschränkt, so folgt einerseits, dass es verkehrt wäre, eine Erkenntniss der Dinge zu suchen, die uns nun einmal versagt ist; und insofern wird durch die skeptische Ansicht der Cyrenaiker vom Erkennen ihre Ueberzeugung von der Werthlosigkeit aller physikalischen Forschungen begründet [3]). Andererseits kann ebendesshalb nur die Empfindung den Maasstab abgeben, nach wel-

1) Für eine solche müssen sie überhaupt, wenn sie folgerichtig verfuhren, jeden Versuch einer physikalischen Erklärung unserer Wahrnehmungen gehalten haben. Wir dürfen uns daher auch nicht durch Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. 4, 5. S. 1069 verleiten lassen, ihnen Demokrit's Lehre von den Bildern und Ausflüssen zuzuschreiben.

2) Das Letztere hat Schleiermacher (Plato's Werke II, 1, 183 f.) zu wenig beachtet, wenn er glaubt, die Darstellung der protagorischen Lehre im Theätet gelte vorzugsweise dem Aristippus, dessen Ansicht mit der des Protagoras gar nicht so unmittelbar zusammenfällt. Vgl. Wendt phil. Cyr. 37 ff. Dagegen heisst es den Unterschied beider übertreiben, wenn der Akademiker bei Cic. a. a. O. Protagoras ein ganz anderes Princip zuschreibt, als den Cyrenaikern, und wenn Euseb pr. ev. XIV, 19, 5 nach Besprechung der Letztern die Lehre des Protagoras mit den Worten einführt: ἕπεται τούτοις οὖν συνεξετάσαι καὶ τοὺς τὴν ἐναντίαν βαδίζοντας καὶ πάντα χρῆναι πιστεύειν ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσιν ὁρισαμένους, denn dass alle Empfindungen wahr seien, behauptete Protagoras nur in dem Sinn, dass er sagte, sie alle seien für den Empfindenden wahr, die Dinge seien Jedem nur als das gegeben, als was sie ihm erscheinen, in diesem Sinn erklärten aber auch die Cyrenaiker, wie Sextus a. a. O. ganz richtig zeigt, alle für wahr, ihre objektive Wahrheit dagegen liessen beide gleichsehr dahingestellt sein. Was aber Hermann Ges. Abh. 235 gegen mich einwendet: Protagoras sei noch subjektiver als Aristipp, der doch in der Bezeichnung der Eindrücke eine Uebereinstimmung unter den Menschen voraussetze, das entfernt sich für's Erste von den Aussagen Cicero's und Euseb's, auf welche sich H. beruft, noch weiter, als meine Ansicht; denn diese behaupten nicht, dass Protagoras subjektiver, sondern dass er weniger subjektiv, als Aristipp, sei; zweitens aber ist es nicht richtig: dass gewisse Namen von Allen gebraucht werden, hat natürlich auch Protagoras nicht bestritten (er handelte ja ausdrücklich von der ὀρθότης ὀνομάτων s. unsern 1. Th. 787), aber was nützt die Uebereinstimmung im Namen, wenn sie in der Sache fehlt? Die Cyrenaiker sind hier nur genauer, als Prot., indem sie ausdrücklich bemerken, dass auch die gleichnamigen Empfindungen verschiedener Personen nicht identisch seien, ein Gegensatz zwischen Beiden findet nicht statt.

3) Wie diess auch Diog. II, 92 (s. o. 249, 1) bemerkt.

chem wir das Ziel unserer Handlungen bestimmen und ihren Werth beurtheilen; denn wenn uns die Dinge nur in unserer Empfindung gegeben sind, so ist die Erregung gewisser Empfindungen alles, was sich durch unser Handeln erreichen lässt, das Beste wird für uns sein, was unserer Empfindung am Meisten zusagt [1]. Nach dieser Seite schliessen sich daher an ihre Erkenntnisstheorie die ethischen Grundsätze an, um deren Begründung es den Cyrenaikern wohl auch bei jener vorzugsweise zu thun war.

Alle Empfindung besteht nämlich, wie Aristippus mit Protagoras annimmt, in einer Bewegung des Empfindenden. Ist diese Bewegung eine sanfte, so entsteht das Gefühl der Lust, ist sie eine rauhe und stürmische, so entsteht Unlust; befinden wir uns dagegen im Zustand der Ruhe, oder ist die Bewegung wenigstens eine unmerklich schwache, so haben wir überhaupt keine Empfindung, weder der Lust noch der Unlust [2]. Von diesen drei Zuständen ist aber die

1) Sext. Math. VII, 199: ἀνάλογα δὲ εἶναι δοκεῖ τοῖς περὶ κριτηρίων λεγομένοις κατὰ τούτους τοὺς ἄνδρας καὶ τὰ περὶ τελῶν λεγόμενα· διήκει γὰρ τὰ πάθη καὶ ἐπὶ τὰ τέλη. Ebd. 200.

2) Zunächst von dem jüngern Aristipp sagt Eus. pr. ev. XIV, 18, 32 nach Aristokles: τρεῖς γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μὲν, καθ' ἣν ἀλγοῦμεν, ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δὲ, καθ' ἣν ἡδόμεθα, τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιουμένην· εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονὴν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ' ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν οὔτε ἡδόμεθα, γαληνῇ παραπλησίαν οὖσαν. Das Gleiche berichtet von der älteren cyrenaischen Schule im Ganzen Diog. II, 86: δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονὴν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν τὴν ἡδονὴν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν. Ebd. 89 (s. S. 255, 3). 90: μέσας τε καταστάσεις ὠνόμαζον ἀηδονίαν καὶ ἀπονίαν. Sext. Pyrrh. I, 215: (ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγὴ) τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν τέλος εἶναι λέγει. Math. VII, 199: τῶν γὰρ παθῶν τὰ μέν ἐστιν ἡδέα, τὰ δὲ ἀλγεινὰ, τὰ δὲ μεταξύ. Dass aber diese Sätze im Wesentlichen schon von dem älteren Aristippus aufgestellt wurden, scheint durch einige Stellen des platonischen Philebus bewiesen zu werden. Nachdem nämlich Sokrates hier zuerst S. 31, B ff. in eigenem Namen gezeigt hat, dass der Schmerz in der Auflösung, die Lust in der Wiederherstellung der natürlichen Verbindung zwischen den Theilen eines lebenden Wesens bestehe, knüpft er hieran S. 42, D die Frage: was dann erfolge, wenn keine von diesen beiden Bewegungen stattfinde, und als der Vertreter der Lustlehre antwortet (was Plato später, Rep. IX, 583, C. E wiederholt), in diesem Fall entstehe weder Lust noch Schmerz, fährt er fort: κάλλιστ' εἶπες. ἀλλὰ γὰρ, οἶμαι, τόδε λέγεις, ὡς ἀεί τι τούτων ἀναγκαῖον ἡμῖν συμβαίνειν, ὡς οἱ σοφοί φασιν· ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ, wesshalb denn jene Antwort näher dahin bestimmt wird, dass die grossen Veränderungen Lust und Schmerz bewirken, die kleinen

Lustempfindung allein unbedingt wünschenswerth. Die Natur selbst bezeugt diess, denn Alle begehren sie als das Höchste, und fliehen nichts so sehr, wie den Schmerz [1]), es müsste denn ihr Urtheil durch falsche Einbildungen verkehrt sein [2]); und an die Stelle der Lust die blosse Schmerzlosigkeit zu setzen wäre unrichtig, denn wo keine Bewegung ist, da ist ein Genuss so wenig, als ein Schmerz, möglich, sondern es ist ein Zustand der Empfindungslosigkeit, wie im Schlafe [3]). Das Gute fällt demnach mit dem Angenehmen oder der Lust, das Schlechte mit dem Unangenehmen oder der Unlust zusammen, und was weder Lust noch Unlust gewährt, das kann weder gut noch schlecht genannt werden [4]).

Hieraus folgt von selbst, dass nach der Ansicht unserer Philo-

keines von beiden. Auf dieselbe Ansicht kommt er dann S. 53, C noch einmal mit den Worten zurück: ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν, ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς; κομψοὶ γὰρ δή τινες αὖ τοῦτον τὸν λόγον ἐπιχειροῦσι μηνύειν ἡμῖν, οἷς δεῖ χάριν ἔχειν. Diese letzteren Worte weisen nun entschieden darauf hin, dass die Behauptung, alle Lust bestehe in einer Bewegung, schon von einem Anderen ausgesprochen war, als Plato den Philebus schrieb, und da uns nun ausser Aristipp Niemand bekannt ist, an den wir hiefür denken könnten (denn Protagoras hat die ethischen Consequenzen seines Standpunkts noch nicht gezogen), da andererseits seiner Schule diese Behauptung allgemein beigelegt wird, da auch das Prädikat κομψὸς für ihn auf's Beste passt, so hat es die grösste Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese und die damit zusammenhängenden Bestimmungen über die zwei Arten der Bewegung und die Ruhe schon von ihm herrühren. Das Gleiche gilt von der Bemerkung, dass sehr kleine Veränderungen nicht empfunden werden; auch Diog. II, 85 berichtet von Aristipp: τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην, so dass demnach, wie es scheint, nicht jede sanfte Bewegung empfunden wird, und Lust bewirkt.

1) Diog. 88. 87 vgl. Plato Phileb. 11, B, oben S. 249, 3.

2) Diog. 89: δύνασθαι δέ φασι καὶ τὴν ἡδονήν τινας μὴ αἱρεῖσθαι κατὰ διαστροφήν.

3) Diog. 89: ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις (ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ) δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονὴ, οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἷον καθεύδοντός ἐστι κατάστασις. So ausdrücklich wurde diess aber wohl erst später, und im Gegensatz gegen Epikur nach Clemens Strom. II, 417, B namentlich von der Schule des Anniceris ausgesprochen.

4) Sext. Math. VII, 199: τὰ μὲν ἀλγεινὰ κακά φασιν εἶναι, ὧν τέλος ἀλγηδὼν, τὰ δὲ ἡδέα ἀγαθὰ, ὧν τέλος ἐστὶν ἀδιάψευστον [-ος] ἡδονὴ, τὰ δὲ μεταξὺ οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακὰ, ὧν τέλος τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν, ὅπερ πάθος ἐστὶ μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος. Vgl. S. 254, 2 und das Folgende.

sophen die einzelnen Lustempfindungen als solche der Zweck aller Thätigkeiten sein müssen. Die blosse Gemüthsruhe, die Freiheit von Schmerzen, in welcher später Epikur das höchste Gut suchte, kann diess aus dem angegebenen Grunde nicht sein [1]). Auch das aber scheint ihnen bedenklich, wenn man die Glückseligkeit des ganzen Lebens zum leitenden Gesichtspunkt macht, und demnach die Aufgabe des Menschen darein setzt, sich die höchste Gesammtsumme von Genüssen zu verschaffen, welche er während seines Daseins erreichen kann; denn dieser Grundsatz verlangt, dass wir neben der Gegenwart auch die Vergangenheit und die Zukunft in unser Streben mit aufnehmen; diese sind aber theils nicht in unserer Gewalt, theils gewähren sie auch keinen Genuss: ein zukünftiges angenehmes Gefühl ist eine Bewegung, die noch nicht eingetreten ist, ein vergangenes eine solche, die wieder aufgehört hat [2]). Die einzige Lebens-

1) S. S. 255, 3 und Diog. II, 87: ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος (hierüber später), ἣν καὶ τέλος εἶναι, καθά φησι καὶ Παναίτιος ἐν τῷ περὶ τῶν αἱρέσεων, οὐ τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν τὴν ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησίαν, ἣν ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται καὶ τέλος εἶναί φησι. Vielleicht nach der gleichen Quelle Cic. Fin. II, 6, 18 f. (nachdem er Aehnliches schon I, 11, 39 gesagt hat): *aut enim eam voluptatem tueretur, quam Aristippus, i. e. qua sensus dulciter ac jucunde movetur ... nec Aristippus, qui voluptatem summum bonum dicit, in voluptate ponit non dolere.* 13, 39: *Aristippi Cyrenaicorumque omnium; quos non est veritum in ea voluptate, quae maxime dulcedine sensum moveret, summum bonum ponere, contemnentes istam vacuitatem doloris.*

2) Diog. 87 f.: δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονὴν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν· τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὑτὴν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς. 89 f.: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν ἀποτελεῖσθαι (ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ). ἐκλύεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα. Ebd. 91: ἀρκεῖ [-εῖν] δὲ κἂν κατὰ μίαν [sc. ἡδονὴν] τις προσπίπτουσαν ἡδέως ἐπανάγῃ. Athen. XII, 544, a: [Ἀρίστιππος] ἀποδεξάμενος τὴν ἡδυπάθειαν ταύτην τέλος εἶναι ἔφη καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλῆσθαι καὶ μονόχρονον αὐτὴν εἶναι· παραπλησίως τοῖς ἀσώτοις οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυῶν ἀπολαύσεων πρὸς αὑτὸν ἡγούμενος οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων, ἀλλ' ἑνὶ μόνῳ τὸ ἀγαθὸν κρίνων τῷ παρόντι, τὸ δὲ ἀπολελαυκέναι καὶ ἀπολαύσειν οὐδὲν νομίζων πρὸς αὑτὸν, τὸ μὲν ὡς οὐκ ἔτ' ὄν, τὸ δὲ οὔπω καὶ ἄδηλον. Aelian V. H. XIV, 6: πάνυ σφόδρα ἐρρωμένως ἐῴκει λέγειν ὁ Ἀρίστιππος, παρεγγυῶν, μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν, μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν· εὐθυμίας γὰρ δεῖγμα τὸ τοιοῦτο, καὶ ἵλεω διανοίας ἀπόδειξις· προσέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει καθ' ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι ἢ ἐννοεῖ· μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρὸν, μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ προσδοκώμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι εἴπερ ἔσται. Dass

weisheit besteht daher in der Kunst, den Augenblick zu geniessen: nur die Gegenwart ist unser, lassen wir es, um das, was wir nicht mehr haben und um das, was wir vielleicht nie haben werden, uns zu bekümmern [1].

Was für Dinge es sind, aus denen das Gefühl der Lust entspringt, ist an sich selbst gleichgültig. Jede Lust als solche ist gut, und es ist in dieser Beziehung zwischen den einzelnen Genüssen kein Unterschied: sie mögen wohl von verschiedenen, ja von entgegengesetzten Ursachen herrühren, sie selbst aber, für sich genommen, sind alle einander gleich, die eine ist so gut, wie die andere, eine angenehme Gemüthsbewegung und insofern ein natürlicher Gegenstand unseres Verlangens [2]. Die Cyrenaiker können desshalb nicht einräumen, dass es Lüste gebe, welche nicht blos von der Sitte und den Gesetzen für schlecht erklärt werden, sondern diess auch vermöge ihrer Natur sind: ihrer Ansicht nach kann eine Lust wohl durch eine verwerfliche Handlung erzeugt sein, sie selbst aber ist nichtsdestoweniger gut und begehrenswerth [3].

Indessen erhält dieser Grundsatz mehrere nähere Bestimmungen, durch die seine Schroffheit wesentlich gemildert und seine

schon Aristipp diese Grundsätze aufgestellt hat, können wir um so weniger bezweifeln, da sein ganzes Leben dieselben voraussetzt, und seine sonstigen Ansichten (s. o. 254, 2) unmittelbar darauf hinführen. Die genauere Formulirung allerdings mag theilweise erst Epikur's Zeit angehören.

1) S. vor. Anm. und Diog. 66: ἀπέλαυε μὲν γὰρ ['Αρίστ.] ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων· ὅθεν καὶ Διογένης βασιλικὸν κύνα ἔλεγεν αὐτόν. Weiteres später.

2) Diog. 87: μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι (hierüber sogleich). Plato Phileb. 12, D, wo der Vertheidiger der Lustlehre auf die Einwendung des Sokrates, dass gute und schlechte Lüste zu unterscheiden seien, erwiedert: εἰσὶ μὲν γὰρ ἀπ' ἐναντίων .. αὗται πραγμάτων, οὐ μὴν αὐταί γε ἀλλήλαις ἐναντίαι. πῶς γὰρ ἡδονή γε ἡδονῇ μὴ οὐχ ὁμοιότατον ἂν εἴη, τοῦτο αὐτὸ ἑαυτῷ, πάντων χρημάτων; Ebd. 13, A: λέγεις γὰρ ἄγαθὰ πάντα εἶναι τὰ ἡδέα, wie diess in Betreff der schlechten Lüste möglich sei? worauf Protarch antwortet: πῶς λέγεις, ὦ Σώκρατες; οἴει γάρ τινα συγχωρήσεσθαι, θέμενον ἡδονὴν εἶναι τἀγαθὸν, εἶτα ἀνέξεσθαί σου λέγοντος τὰς μὲν εἶναί τινας ἀγαθὰς ἡδονὰς, τὰς δέ τινας ἑτέρας αὐτῶν κακάς; Ebenso will Protarch S. 36, C nicht zugeben, dass es eine blos vermeintliche Lust und Unlust gebe. Vgl. S. 249, 3.

3) S. vor. Anm. und Diog. 88: εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται, καθά φησιν Ἱππόβοτος ἐν τῷ περὶ αἱρέσεων. εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν. Aehnlich lautet schon, was so eben aus Phileb. 12, D angeführt wurde. Vgl. S. 258, 3.

Anwendung beschränkt wird. Für's Erste nämlich konnten die Cyrenaiker nicht läugnen, dass trotz der wesentlichen Gleichheit aller Lustempfindungen doch gewisse Gradunterschiede zwischen ihnen stattfinden; denn wenn auch jede Lust als solche gut ist, so folgt doch daraus durchaus nicht, dass in allen gleich viel Gutes ist, so gewiss vielmehr die eine mehr Genuss gewährt, als die andern, muss auch jene vor dieser den Vorzug verdienen [1]. Ebensowenig entgieng ihnen, dass manche Genüsse nur mit grösserer Unlust erkauft werden, und ebendesshalb, sagten sie, sei eine ungetrübte Glückseligkeit so schwer zu erreichen [2]. Sie verlangten desshalb, dass man die Folgen der Handlungen mit in Rechnung nehme; und sie suchten auf diesem Wege (wie später die Epikureer) den Gegensatz des Guten und Schlechten, welcher den Handlungen selbst ursprünglich nicht anhaften sollte, mittelbar wieder zu gewinnen: eine Handlung ist verwerflich, wenn aus ihr mehr Unlust, als Lust hervorgeht, und aus diesem Grunde wird sich der Verständige solcher Handlungen enthalten, welche von den bürgerlichen Gesetzen und der öffentlichen Meinung verboten sind [3]. Endlich wandten sie auch

1) Diog. 87 (s. vorletzte Anm.) sagt zwar, die Cyrenaiker hätten auch die Gradunterschiede unter den Genüssen geläugnet, diess ist aber ohne Zweifel ein Missverständniss. Diogenes selbst giebt II, 90 als ihre Lehre an, dass die körperlichen Lust- und Schmerzgefühle stärker seien, als die geistigen (vgl. S. 259, 2), ebenso redet Plato Phileb. 45, A. 65, E im Sinn dieser Schule von μέγισται τῶν ἡδονῶν, und in ihrem System selbst lässt sich für jene unbedingte Gleichsetzung aller Genüsse kein Grund finden. Sie konnten nicht einräumen, dass zwischen denselben ein absoluter Werthunterschied stattfinde, dass die einen gut, die andern schlecht seien, aber den relativen Unterschied des Besseren und weniger Guten brauchten sie nicht zu läugnen, und selbst verschiedene Arten der Lust (z. B. körperliche und geistige) konnten sie zugeben. Was Ritter II, 103 für die Angabe des Diogenes bemerkt, scheint mir nicht beweisend, ebensowenig kann ich mich aber Wendt's Erklärung (phil. Cyr. 34. Gött. Anz. 1835, 789) anschliessen: nach Diog. haben die Cyrenaiker nur geläugnet, dass an sich und abgesehen von unserer Empfindung ein Gegenstand angenehmer sei, als der andere.

2) Diog. 90: διὸ [?] καὶ καθ' αὑτὴν αἱρετῆς οὔσης τῆς ἡδονῆς τὰ ποιητικὰ ἐνίων ἡδονῶν ὀχληρὰ πολλάκις ἐναντιοῦσθαι· ὡς δυςκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν ποιούντων. Vgl. zu dem Letztern S. 256, 2.

3) Diog. 93: μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρὸν (weil eben der Werth jeder Handlung von der Lust oder Unlust abhängt, die sie zur Folge hat), ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει. ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει διὰ τὰς ἐπικειμένας ζημίας καὶ δόξας. Wendt phil. Cyr. 25 bezweifelt ohne Grund die Richtigkeit

dem Unterschied des Geistigen und Körperlichen ihre Aufmerksamkeit zu [1]; und wenn sie nun auch die körperlichen Schmerzen und Genüsse für empfindlicher hielten, als die geistigen [2], wenn sie vielleicht auch nachzuweisen suchten, dass alle Lust oder Unlust in letzter Beziehung durch körperliche Empfindung bedingt sei [3], so bemerkten sie doch zugleich, es müsse zu der Sinnesempfindung noch etwas Weiteres hinzukommen, und nur daraus sei es zu erklären, dass gleichartige Wahrnehmungen oft einen sehr ungleichen Eindruck hervorbringen, der Anblick fremder Leiden z. B. in der Wirklichkeit einen schmerzlichen, auf der Bühne einen angenehmen [4]; ja sie räumten sogar ein, dass es geistige Freuden und

dieser Angabe, wogegen er Recht hat, wenn er ebd. 36. 42 Schleiermacher's Vermuthung (Pl. WW. II, 1, 183. II, 2, 18 f.) widerspricht, dass im platonischen Gorgias unter der Person des Kallikles und im Kratylus 384, D unter der des Hermogenes Aristipp widerlegt werde.

1) Was sie strenggenommen freilich nur in der Art hätten thun können, dass sie sagten: ein Theil unserer Empfindungen erscheine uns als vom Körper verursacht, ein anderer nicht, denn auf eine wirkliche Erkenntniss der Dinge hatten sie ja verzichtet; indessen gieng ihre Folgerichtigkeit schwerlich so weit.

2) Diog. II, 90: πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικάς· ὅθεν καὶ ταύταις κολάζεσθαι μᾶλλον τοὺς ἁμαρτάνοντας. (Das Gleiche ebd. X, 137.) χαλεπώτερον γὰρ τὸ πονεῖν, οἰκειότερον δὲ τὸ ἥδεσθαι ὑπελάμβανον· ὅθεν καὶ πλείονα οἰκονομίαν περὶ θάτερον ἐποιοῦντο.

3) Darauf weist in der ebenangeführten Stelle der Ausdruck οἰκειότερον und auch die Behauptung (s. S. 260, 1), dass sich nicht alle geistige Lust und Unlust auf körperliche Zustände beziehe, lässt sich damit vereinigen, wenn sie damit nur sagen wollten, nicht jede habe am Körper ihr nächstes Objekt, ohne einen entfernteren Zusammenhang derselben mit körperlichen Empfindungen zu läugnen: die Freude über das Glück des Vaterlands z. B. könnte mit solchen durch den Gedanken zusammenhängen, dass auch unser eigenes Wohlbefinden von dem des Vaterlands abhänge. Dagegen ist es für gegnerische Uebertreibung zu halten, wenn Panätius und Cicero behaupten, die Cyrenaiker erklären die körperliche Lust für den einzigen Lebenszweck; vgl. S. 256, 1 und Cic. Acad. IV, 45, 139: *Aristippus, quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur.* Für den höchsten Zweck, oder das Gute, erklärte Aristipp nicht blos die körperliche Lust, sondern die Lust überhaupt, und wenn er die körperliche Lust für die stärkste und insofern auch für die beste hielt, folgt doch nicht, dass er die geistige von dem Begriff des Guten ausschloss. Schon seine Bestimmungen über den Werth der Einsicht machen diese Annahme unmöglich. Vgl. Wendt phil. Cyr. 22 ff.

4) Diog. 90: λέγουσι δὲ μηδὲ κατὰ ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι

Schmerzen gebe, die sich auf keine körperlichen Zustände unmittelbar beziehen: über das Wohlergehen des Vaterlands freue man sich, wie über das eigene [1]. Wiewohl daher die Lust im Allgemeinen mit dem Guten, der Schmerz mit dem Schlechten zusammenfällt, so sind doch die Cyrenaiker weit entfernt, von der blossen Befriedigung der sinnlichen Begierden das Glück zu erwarten; um vielmehr das Leben wahrhaft zu geniessen, muss man, wie sie glauben, nicht allein den Werth und die Folgen jedes Genusses berechnen, sondern auch die rechte Gemüthsstimmung sich zu eigen machen. Das wesentlichste Hülfsmittel zu einem angenehmen Leben ist mit Einem Wort die Einsicht [2]. Nicht blos weil sie uns jene Lebensgewandtheit gewährt, welche nie um Hülfsmittel verlegen ist [3], sondern vor Allem desshalb, weil sie die Güter des Lebens richtig gebrauchen lehrt [4], weil sie uns von den Vorurtheilen und Einbildungen erlöst, welche dem Lebensglück im Weg stehen, wie Neid, leidenschaftliche Liebe, Aberglauben [5], weil sie uns vor der Sehnsucht nach dem entschwundenen, der Begierde nach dem künftigen, der Abhängigkeit von dem vorhandenen Genusse bewahrt, und uns die Freiheit des Selbstbewusstseins verschafft, deren wir bedürfen, um uns in jedem Augenblick in der Gegenwart befriedigt zu finden [6]. Die Ausbildung des Geistes wird daher von unseren

ἡδονάς. τῶν γοῦν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούομεν, τῶν δὲ κατ' ἀλήθειαν ἀηδῶς. Das Gleiche bei Plut. qu. conv. V, 1, 2, 7. S. 674. Ebendahin gehört Cic. Tusc. III, 13, 28.

1) Diog. 89: οὐ πάσας μέντοι τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι. καὶ γὰρ ἐπὶ ψιλῇ τῇ τῆς πατρίδος εὐημερίᾳ ὥσπερ τῇ ἰδίᾳ χαρὰν ἐγγίνεσθαι.

2) Vgl. S. 250, 1.

3) M. s. in dieser Beziehung die Anekdoten und Aussprüche b. Diog. 68. 73. 79. 82, und was Galen exhort. c. 5. Bd. I, 8. K. und Vitruv VI, praef. 1 über seinen Schiffbruch erzählen, vgl. Stob. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 13, 138.

4) Demetr. elocut. 296 führt als ein εἶδος τοῦ λόγου Ἀριστίππειον an: ὅτι οἱ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισὶν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσι τὴν χρησομένην αὐτοῖς. Der Gedanke ist sokratisch; s. S. 98, 1.

5) Diog. 91: τὸν σοφὸν μήτε φθονήσειν μήτε ἐρασθήσεσθαι (m. vgl. hiezu Aristipp's später anzuführende Aeusserungen über sein Verhältniss zu Lais) ἢ δεισιδαιμονήσειν, wogegen Furcht und Betrübniss, als natürliche Affekte, ihm nicht erspart bleiben.

6) M. vgl. hierüber S. 257, 1.

Philosophen auf's Dringendste empfohlen [1], und die Philosophie insbesondere als der Weg zu einem wahrhaft menschlichen Leben bezeichnet [2]; ja sie erklären geradezu, dass in ihr die wesentlichste Bedingung des Glücks liege; denn wenn auch der Mensch zu sehr von äusseren Verhältnissen abhängig sei, als dass der Weise unter allen Umständen angenehm, der Thor unangenehm lebte, so werde diess doch in der Regel der Fall sein [3]. Die eudämonistische Grundlehre der Schule ist damit nicht aufgegeben, aber es ist doch etwas ganz Anderes daraus gemacht, als man dem ersten Anschein nach erwarten möchte.

Hiemit stimmt auch alles Weitere überein, was uns über die Ansichten und das Verhalten des Aristippus bekannt ist. Sein leitender Gedanke liegt in dem Grundsatz, dass das Leben demjenigen am Meisten darbiete, welcher sich kein Vergnügen versagt, aber in jedem Augenblick seiner selbst und der Verhältnisse Herr bleibt. Die cynische Bedürfnisslosigkeit ist nicht seine Sache: verständig zu geniessen, sagt er [4], sei eine grössere Kunst, als zu entsagen. Er selbst führte nicht blos ein bequemes, sondern sogar ein üppiges Leben [5]:

1) Namentlich von Aristippus werden manche Aeusserungen hierüber berichtet: Diog. II, 69. 70. 72. 80.

2) M. s. das Wort Aristipp's b. Diog. II, 72. Plut. ed. pu. 7, S. 4 f. Demselben wird b. Diog. II, 68 (vgl. Stob. Ekl. ed. Gaisf. App. II, 13, 146) auch die Aeusserung beigelegt, welche Cic. Rep. I, 2. Plut. adv. Col. 30, 2. S. 1124 Xenokrates zuweisen, dass sich in dem Verhalten des Philosophen nichts änderte, wenn auch alle Gesetze aufgehoben würden.

3) Diog. 91: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μήτε τὸν σοφὸν πάντα ἡδέως ζῆν, μήτε πάντα φαῦλον ἐπιπόνως, ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον. Aehnlich wollten die Cyrenaiker auch nicht läugnen, dass die ἄφρονες (d. h. die Unweisen) gewisser Tugenden fähig seien (Diog. a. a. O.), was übrigens wohl nur spätere Mitglieder der Schule gegen die Cyniker oder die Stoiker ausdrücklich bemerkt haben.

4) B. Stob. Floril. 17, 18: κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν μὴ παρεκφερόμενος δέ. B. Diog. 75: τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν κράτιστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι.

5) Schon Xen. Mem. II, 1, 1 nennt ihn ἀκολαστοτέρως ἔχοντα πρὸς τὰ τοιαῦτα [πρὸς ἐπιθυμίαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου u. s. w.] Er selbst sagt dort §. 9, seine Absicht sei ᾗ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν, und Sokrates hält ihm ebd. 15 vor, ob er sich etwa bei seiner selbstgewählten Heimathlosigkeit darauf verlasse, dass ihn Niemand würde zum Sklaven haben wollen? τίς γὰρ ἂν ἐθέλοι ἄνθρωπον ἐν οἰκίᾳ ἔχειν πονεῖν μὲν μηδὲν ἐθέλοντα, τῇ δὲ πολυτελεστάτῃ διαίτῃ χαίροντα; dieses Bild wird dann von Späteren, zum Theil mit den grellsten Farben, und gewiss nicht ohne Uebertreibung, weiter ausgeführt; m. s.

er liebte die Freuden der Tafel [1]), er schmückte sich mit kostbaren Kleidern [2]) und Salben [3]), er schwelgte bei Hetären [4]). Ebensowenig verschmähte er natürlich die Mittel, deren er zu dieser Lebensweise bedurfte; er meint im Gegentheil, je mehr man deren besitze, um so besser sei es: mit dem Reichthum verhalte es sich nicht, wie mit den Schuhen, dass man ihn nicht brauchen könne, wenn er zu gross sei [5]); und demgemäss verlangte er nicht allein für seinen Unterricht Bezahlung [6]), sondern er nahm auch, wie erzählt wird, keinen Anstand, sich auf Wegen zu bereichern und sich für diesen Zweck Dinge gefallen zu lassen, die jeder andere Philosoph seiner unwürdig gefunden hätte [7]). Auch die Todesfurcht, von der

Athen. XII, 544, b. c (nach Alexis). Timon b. Diog. II, 66. Ebd. II, 69. IV, 40. Lucian v. auct. 12. Clemens Pädag. II, 176, D. Eus. pr. ev. XIV, 18, 31. Epiphan. expos. fid. 1089, A. u. A. vgl. Stein S. 41 ff. 71.

1) S. vor. Anm. und die Anekdoten b. Diog. II, 66. 68. 69. 75. 76 f. (s. u.).

2) Max. Tyr. Diss. VII, 9. Lucian a. a. O. Ders. bis acc. 23. Tatian adv. Gr. c. 2. Tert. apologet. 46. vgl. Anm. 7.

3) Dass er sich wohlriechender Salben bedient, und wie er sich dafür vertheidigt habe, erzählt Seneca benef. VII, 25, 1. Clemens Paedag. II, 176, D. 179, B. Diog. 76, Alle, wie es scheint, nach der gleichen Quelle. Daher wohl auch die übrigen Angaben, welche Stein S. 43, 1 verzeichnet.

4) Bekannt ist sein Verhältniss zu Lais; m. s. Hermesianax b. Athen. XIII, 599, b. Ebd. 588, c. e. XII, 544, b. d. Cic. ad Div. IX, 26. Plut. Erot. 4, 5. S. 750. Diog. 74 f. 85. Clemens Strom. II, 411, C (Theod. cur. gr. aff. XII, 50. S. 173). Lactant. Inst. III, 15. Einige andere Geschichtchen dieses Schlags giebt Diog. 67. 69. 81; vgl. ebd. IV, 40.

5) B. Stob. Floril. 94, 32.

6) S. S. 244, 1.

7) Hieher gehören viele von den Anekdoten, welche Aristipp's Aufenthalt am Hof des Dionys betreffen. Nach Diog. 77 soll er Diesem gleich bei seiner Ankunft erklärt haben, er komme, um mitzutheilen, was er habe, und zu erhalten, was er nicht habe, oder nach anderer Version (ebd. 78): da er Unterricht nöthig gehabt habe, sei er zu Sokrates gegangen, jetzt, da er Geld brauche, komme er zu ihm. An Denselben lässt ihn Diog. 69 das Wort richten (auf welches aber Schleiermacher zu Plato's Republik VI, 489, B diese Stelle schon wegen Arist. Rhet. II, 16. 1391, a, 8 nicht hätte beziehen sollen; wogegen er den Scholiasten, welcher die aristippische Aeusserung Sokrates in den Mund legt, mit Recht zurückweist), dass die Philosophen desshalb vor die Thüren der Reichen kommen, und nicht umgekehrt, weil jene wissen, wessen sie bedürfen, diese es nicht wissen (das Gleiche b. Stob. Floril. 3, 46, in anderer Wendung Diog. 70; ähnlich lautet auch Diog. 81). Ueber die freigebigen Anerbietungen des Tyrannen gegen Plato sagt er b. Plut. Dio 19,

seine Lehre zu befreien versprach [1], hatte er, wie man sich diess bei einem solchen Lebemann leicht denken kann, nicht so vollständig überwunden, dass er der Gefahr mit der Ruhe eines Sokrates in's Auge gesehen hätte [2]. Nichtsdestoweniger würde man ihm Unrecht thun, wenn man ihn für einen gewöhnlichen, höchstens etwas geistreicheren Genussmenschen halten wollte. Er will geniessen, aber er will zugleich über dem Genuss stehen; er besitzt nicht blos die Gewandtheit, welche sich den Verhältnissen anzuschmiegen, Menschen und Dinge zu benützen weiss [3], nicht blos den Witz, welcher nie um

ἀσφαλῶς μεγαλόψυχον εἶναι Διονύσιον· αὐτοῖς μὲν γὰρ μικρὰ διδόναι πλειόνων δεομένοις, Πλάτωνι δὲ πολλὰ μηδὲν λαμβάνοντι. Da ihm Dionys einmal kein Geld geben will, weil ja der Weise, nach seiner Versicherung, nie in Verlegenheit komme, erwiedert er: „gieb es mir nur erst, dann will ich dir die Sache erklären", und nachdem er es hat: „nun sieh', habe ich nicht Recht gehabt?" Diog. 82. Weiter erzählen Diog. 67. 73. Athen. XII, 544, c. d (nach Hegesander) dass er einmal, wegen einer freieren Aeusserung von Dionys an das Ende der Tafel gesetzt, sich darüber mit der Bemerkung beruhigt habe: heute sei es an diesem Platz, durch ihn geehrt zu werden. Ein andermal soll er es gar gleichmüthig ertragen haben, als ihn der Tyrann anspuckte: ein Fischer müsse sich mehr Nässe gefallen lassen, wenn er auch keinem so grossen Fisch nachstelle. B. Diog. 79 fällt er, um eine Gunst für einen Freund bittend, Dionys zu Füssen, und als man ihm darüber Vorwürfe macht, versetzt er: „warum hat auch der Fürst seine Ohren an den Beinen?" Besonders häufig wird aber erwähnt, dass Dionys einmal von ihm und Plato verlangt habe, in einem Purpurkleid zu erscheinen, oder gar zu tanzen, was Plato zurückgewiesen, Aristipp mit Lachen gethan habe (m. s. Sext. Pyrrh. III, 204. I, 155. Diog. 78. Suid. Ἀρίστ. Stob. Floril. 5, 46. Greg. Naz. Carm. II, 10, 324 ff., der den Vorfall ungeschickter Weise an den Hof des Archelaus versetzt; Stein 67 ff.). Gleichfalls auf Plato bezieht sich die Aeusserung b. Diog. 81, dass er aus denselben Gründen sich von Dionys schelten lasse, wesshalb Andere ihn schelten: der Sittenprediger, meint er, suche auch nur seinen Vortheil. Als Schmeichler und Parasiten des Dionys schildert ihn auch Lucian v. auct. 12. Parasit. 33. bis acc. 23. Men. 13 vgl. das Scholion z. d. St.

1) S. o. 249, 1 vgl. Diog. 76; doch halten die Cyrenaiker die Furcht für etwas Natürliches und Unvermeidliches; vgl. S. 260, 5.

2) Bei einem Seesturm soll ihm der Vorhalt gemacht worden sein, dass er trotz seiner Philosophie mehr Furcht zeige, als die Andern, worauf er geschickt genug antwortet: οὐ γὰρ περὶ ὁμοίας ψυχῆς ἀγωνιῶμεν ἀμφότεροι. Diog. 71. Gell. XIX, 1, 10. Aelian V. H. IX, 20.

3) Diog. 66: ἦν δὲ ἱκανὸς ἁρμόσασθαι καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ καὶ πᾶσαν περίστασιν ἁρμοδίως ὑποκρίνασθαι· διὸ καὶ παρὰ Διονυσίῳ τῶν ἄλλων εὐδοκίμει μᾶλλον, ἀεὶ τὸ προσπεσὸν εὖ διατιθέμενος. Einige Beispiele dieser Gewandt-

eine treffende Antwort verlegen ist [1]), er besitzt auch die Gemüthsruhe und die Geistesfreiheit, um den Genuss ohne Schmerz zu entbehren, den Verlust mit Gleichmuth zu ertragen, mit dem, was er hat, sich zu begnügen, in jeder Lage sich glücklich zu fühlen. Sein Grundsatz ist, die Gegenwart zu geniessen, um Zukunft und Vergangenheit sich nicht zu kümmern, unter allen Unständen seine Heiterkeit zu bewahren [2]). Wie sich die Dinge auch gestalten mögen, immer weiss er ihnen die beste Seite abzugewinnen [3]), er

heit sind uns schon S. 262, 7 vorgekommen. Ebendahin gehört was Galen und Vitruv (s. o. 244, 2) erzählen, dass er nach einem Schiffbruch von Allem entblösst sich sofort (in Syrakus oder Rhodus) wieder reichliche Mittel zu verschaffen gewusst habe. Ferner die Angabe Plutarch's, Dio 19, dass er zuerst die beginnende Spannung zwischen Plato und Dionys bemerkt habe. Er selbst antwortet bei Diog. 68 auf die Frage, was er von der Philosophie für einen Gewinn habe: τὸ δύνασθαι πᾶσι θαῤῥούντως ὁμιλεῖν, und ebd. 79, da er als Gefangener dem Artaphernes vorgestellt werden soll, und ihn Jemand fragt, wie ihm jetzt zu Muthe sei, sagt er: jetzt sei er vollkommen beruhigt. Bekannt ist die angebliche Antwort an Diogenes, die aber auch von Andern erzählt wird (Diog. VI, 58. II, 102): εἴπερ ᾔδεις ἀνθρώποις ὁμιλεῖν, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες, Diog. 68. Horaz ep. I, 17, 13. Valer. Max. IV, 3, ext. 4.

1) Vgl. S. 262, 7. 263, 2. Aehnlich weiss er sich wegen seiner Ueppigkeit zu vertheidigen. Als ihn Jemand tadelt, dass er ein Rebhuhn für 50 Drachmen gekauft habe, fragt er jenen, ob er einen Dreier dafür gegeben hätte, und da der Andere es bejaht, sagt er: „nun sieh', mir liegt an 50 Drachmen nicht mehr, als dir an einem Dreier.“ (Diog. 66, 75. Athen. VIII, 343. c.) Ein andermal meint er, wenn ein guter Tisch etwas Unrechtes wäre, würde man nicht die Feste der Götter damit feiern (ebd. 68). Wieder einmal bittet er den, welcher ihm wegen seiner Schwelgerei Vorstellungen macht, zu Gaste, und als er es annimmt, zieht er daraus gleichfalls den Schluss, dass er nur zu geizig sei, um ebenso gut zu leben (ebd. 76 f.). Da ihm Dionys drei Hetären zur Auswahl anbietet, nimmt er alle drei mit der galanten Wendung: es sei Paris auch nicht heilsam gewesen, dass er Einer von drei Göttinnen den Vorzug gab, verabschiedet sie dann aber sämmtlich an seiner Thüre (Diog. 67). Wegen seines Verhältnisses zu Lais berufen, erwiedert er das berühmte: ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι. Dasselbe Verhältniss soll ihm zu den leichtfertigen Scherzen Anlass gegeben haben: „es sei ihm einerlei, ob auch schon Andere in dem Haus gewohnt haben, in dem er wohne“; „er verlange nicht, dass er dem Fisch schmecke, wenn nur der Fisch ihm schmecke“ (m. s. die Stellen, welche 262, 4 angeführt wurden), und den gleichen Cynismus verrathen auch die Anekdoten b. Diog. 81 (vgl. oben S. 245, 4), so wenig sie im Uebrigen mit der griechischen Sitte im Widerspruch stehen.

2) S. o. S. 256 f. 260.

3) Horaz ep. I, 17, 23: *omnis Aristippum decuit color et status et res ten-*

versteht das Bettlerkleid und das Prachtgewand mit gleichem Anstand zu tragen [1]). Er liebt das Vergnügen, aber er vermag ihm auch zu entsagen [2]), er will seiner Begierden Herr bleiben [3]), er will durch kein leidenschaftliches Verlangen in seiner Stimmung gestört werden [4]). Er hält etwas auf den Reichthum, aber er legt ihm keinen selbständigen Werth bei [5]), und desshalb kann er ihn auch missen: er verschleudert ihn, weil er nicht an ihm hängt [6]), er weiss sich, wenn es nöthig ist, von ihm zu trennen [7]) und sich über seinen Verlust zu trösten [8]); er kennt keinen werthvolleren Besitz, als die

tantem majora, fere praesentibus aequum. Plut. de vita Hom. B, 150: Ἀρίστ. καὶ πενίᾳ καὶ πόνοις συνηνέχθη ἐῤῥωμένως καὶ ἡδονῇ ἀφειδῶς ἐχρήσατο. Diog. 66 (s. o. 263, 3. 287, 1).

1) Nach Diog. 67 soll Plato zu ihm gesagt haben: σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλανίδα φέρειν καὶ ῥάκος. Auf dasselbe Wort (nicht auf die S. 262, 7 erwähnte Geschichte von dem Purpurkleid) bezieht sich auch Plut. virt. Alex. 8, S. 330: Ἀρίστιππον θαυμάζουσι τὸν Σωκρατικὸν ὅτι καὶ τρίβωνι λιτῷ καὶ Μιλησίᾳ χλάμυδι χρώμενος δι' ἀμφοτέρων ἐτήρει τὸ εὔσχημον, und Horaz ep. I, 17, 27 ff., wozu der Scholiast die Geschichte beibringt, wie Aristipp im Bade die Kutte des Diogenes angezogen und ihm dafür seinen Purpurmantel zurückgelassen habe, den dieser um keinen Preis habe tragen wollen.

2) Diog. 67, s. o. 264, 1.

3) ἔχω οὐκ ἔχομαι (s. S. 264, 1). Aehnlich b. Diog. 69, als er zu einer Hetäre geht: nicht wenn man hineingehe, habe man sich zu schämen, sondern wenn man nicht mehr heraus könne.

4) Vgl. S. 260, 5 und Plut. n. p. suav. v. sec. Epic. 4, 5. S. 1089: οἱ Κυρηναϊκοὶ... οὐδὲ ὁμιλεῖν ἀφροδισίοις οἴονται δεῖν μετὰ φωτὸς, ἀλλὰ σκότος προθεμένους, ὅπως μὴ τὰ εἴδωλα τῆς πράξεως ἀναλαμβάνουσα διὰ τῆς ὄψεως ἐναργῶς ἐν αὐτῇ ἡ διάνοια πολλάκις ἀνακαίῃ τὴν ὄρεξιν. Die gleiche Denkweise spricht sich aber auch schon darin aus, dass die Lust (s. o.) als sanfte Gemüthsbewegung definirt wurde: die Stürme der Leidenschaft müssten diese sanfte Bewegung in eine wilde, die Lust in Unlust verwandeln.

5) S. o. S. 250, 1.

6) S. 264, 1 und die Erzählung, dass er seinen Diener von dem Gold, was ihn beschwerte, habe wegwerfen heissen, was ihm zu viel sei (Horaz Serm. II, 3, 99 und der Scholiast z. d. St. Diog. 77 nach Bio).

7) Als er auf ein Seeräuberschiff gerathen ist, wirft er sein Gold in's Meer mit den Worten: ἄμεινον ταῦτα δι' Ἀρίστιππον ἢ διὰ ταῦτα Ἀρίστιππον ἀπολέσθαι Diog. 77. Cic. invent. II, 58, 176. Auson. Idyll. III, 13. Stob. Floril. 57, 13 (wenn man nämlich hier mit Menage und Stein S. 39 statt ἀγρὸς τὸ ἀργύριον liest). Suid. Ἀρίστ.

8) Plut. tranqu. an. 8, S. 469: Aristipp hat ein Landgut verloren, einer seiner Bekannten drückt ihm seine lebhafteste Theilnahme aus. „Je nun,

Genügsamkeit [1]), keine schlimmere Krankheit als die Habsucht [2]). Er führt ein weichliches Leben, aber er scheut sich auch nicht vor Anstrengungen, und empfiehlt körperliche Uebung [3]). Er spielt den Schmeichler, aber er äussert sich gelegentlich auch mit unerwartetem Freimuth [4]); er schätzt überhaupt seine Freiheit über Alles [5]), und er will ebendesshalb weder herrschen noch beherrscht werden, noch überhaupt einem Staat angehören, weil er sie um keinen Preis aufgeben möchte [6]). Noch weniger liess er sich ohne Zweifel durch religiöse Rücksichten und Ueberlieferungen binden; wir haben wenigstens allen Grund, diess von ihm und seiner Schule anzuneh-

antwortet er, habe ich nicht noch drei Güter, du aber hast nur ein einziges; warum soll ich nicht lieber dir meine Theilnahme bezeugen?"

1) Horaz s. S. 264, 3. Diog. II, 72: τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῇ θυγατρὶ Ἀρήτῃ, συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονος εἶναι. (Daher das Gleiche ep. Socrat. 29, denn den ächten, oder doch älteren, Brief an Arete, dessen Diog. 84 erwähnt, hat der Verfasser dieser späten und elenden Machwerke gewiss nicht benützt.)

2) M. s. die Ausführung b. Plut. cupid. div. 3, S. 524.

3) S. o. S. 264, 3. Dio. 91: τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν.

4) Verschiedene freie Aeusserungen gegen Dionys berichten Diog. 73. 77. Stob. Floril. 49, 22 vgl. Greg. Naz. Carm. II, 10, 419. T. II, 430 Caill., der Anekdote b. Diog. 75, welche ebd. VI, 32 (Galen exhort. ad art. c. 8. I, 18 K.) auch von Diogenes erzählt wird, nicht zu erwähnen.

5) Nach dem Grundsatz b. Horaz ep. I, 1, 18 (welchen ich dem Zusammenhang nach nicht blos auf Aristipp's Verhalten zum äusseren Besitz beziehen möchte): *nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res non me rebus subjungere conor.* Ebendahin gehört das Wort b. Plut. in Hes. 9 (T. XIV, 296 Hut.): συμβούλου δεῖσθαι χεῖρον εἶναι τοῦ προςαιτεῖν. Vgl. auch S. 263, 3.

6) Xen. Mem. II, 1, 8 ff. antwortet Aristipp auf Sokrates Frage, ob er sich denen beizähle, welche zum Herrschen, oder denen, welche zum Beherrschtwerden taugen: ἔγωγ' οὐδ' ὅλως γε τάττω ἐμαυτὸν εἰς τὴν τῶν ἄρχειν βουλομένων τάξιν. Denn es gebe, wie er hier und §. 17 des Näheren ausführt, keinen geplagteren Menschen, als einen Staatsmann; ἐμαυτὸν τοίνυν τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ᾗ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν. Als ihm dann Sokrates entgegenhält, die Herrschenden hätten es doch besser, als die Beherrschten, antwortet er: ἀλλ' ἐγώ τοι οὐδὲ εἰς τὴν δουλείαν αὖ ἐμαυτὸν τάττω· ἀλλ' εἶναί τίς μοι δοκεῖ μέση τούτων ὁδὸς, ἣν πειρῶμαι βαδίζειν, οὔτε δι' ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας, ἀλλὰ δι' ἐλευθερίας, ἥπερ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει. Und nach weiteren Einwendungen: ἀλλ' ἐγώ τοι, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι. Damit stimmt es überein, wenn er b. Stob. Floril. 49, 22 Dionys sagt: „hättest du etwas von mir gelernt, so würdest du die Tyrannis abschütteln wie eine Krankheit", weniger das Wort ebd. 18 über den Unter-

men [1]), mag sich auch erst Theodorus durch seine kecken Angriffe auf den Volksglauben einen Namen gemacht haben [2]), und mag auch der Zusammenhang zwischen der cyrenaischen Philosophie und der geschmacklosen Aufklärerei des Euemerus nicht ganz sicher sein [3]). Endlich dürfen wir nicht übersehen, dass Aristippus nicht blos sich selbst, sondern auch Andern das Leben möglichst leicht machte. Er war, wie erzählt wird, ein Mann von liebenswürdigem und einnehmendem Wesen [4]), ein Feind aller Eitelkeit und Grosssprecherei [5]); er wusste Freunde theilnehmend zu trösten [6]), Beleidigungen mit Gleichmuth zu ertragen [7]), dem Streit auszuweichen [8]), den Zürnenden zu besänftigen [9]), den Freund, mit dem er in Zwiespalt gerathen war, zu versöhnen [10]). Für das Bewunderungswürdigste soll

schied des Königthums von der Tyrannis. Indessen mag Aristipp später überhaupt von seiner Verachtung des Staatslebens bis zu einem gewissen Grade zurückgekommen sein, wie er sich jetzt auch an eine Familie bindet, von der er früher wohl ebensowenig gewollt hatte; Diog. 81 freilich beweist diess nicht; s. o. 245, 4.

1) Schon ihre Skepsis musste es mit sich bringen, dass sie ihrem Vorgänger Protagoras auch in seinem Verhalten zur Religion folgten, und ebenso entschieden war durch ihre praktische Richtung jene Befreiung von den religiösen Vorurtheilen gefordert, die sie auch ausdrücklich von dem Weisen verlangten (Diog. 91 s. o. 260, 5). Auch Clemens Strom. VII, 722, D sagt allgemein von ihnen, sie haben das Gebet verworfen.

2) Das Nähere hierüber später.

3) S. S. 247, 2.

4) ἥδιστος nennt ihn Greg. Naz. a. a. O. 307 und ebd. 323 preist er an ihm τὸ εὐχάριστον τοῦ τρόπου καὶ στωμύλον. Vgl. S. 263, 3.

5) Vgl. Arist. Rhet. II, 23 (oben 242, 2). Diog. 71. 73.

6) Aelian V. H. VII, 3 erwähnt einer eingehenden Trostschrift an Freunde, denen ein schweres Unglück zugestossen war; aus der Einleitung führt er die Worte an: ἀλλ' ἔγωγε ἥκω πρὸς ὑμᾶς οὐχ ὡς συλλυπούμενος ὑμῖν, ἀλλ' ἵνα παύσω ὑμᾶς λυπουμένους. Nach seiner Theorie freilich konnte Aristipp, wie später Epikur, den Werth der Freundschaft nur auf ihren Nutzen gründen; Diog. 91: τὸν φίλον τῆς χρείας ἕνεκα· καὶ γὰρ μέρος σώματος, μέχρις ἂν παρῇ, ἀσπάζεσθαι. Aehnliches finden wir ja aber selbst bei Sokrates (s. o. 104, 1. 154, 6), und er bedient sich dafür bei Xen. Mem. I, 2, 54 des gleichen Beweises.

7) Vgl. Plut. prof. in virt. 9, S. 80.

8) Diog. 70. Stob. Floril. 19, 6.

9) Stob. Floril. 20, 63.

10) M. s. den Vorfall mit Aeschines b. Plut. coh. ira 14, S. 462. Diog. 82, welchen Stob. Flor, 84, 19 wohl nur aus Versehen (vielleicht wegen des N. 15 von Euklid Erzählten; s. o. 173, 2 g. E.) auf Aristipp's Bruder überträgt.

er den Tugendhaften erklärt haben, der mitten unter Schlechten seinen Weg einhalte [1]), und dass diess wirklich seine Meinung war, wird durch seine Verehrung gegen Sokrates bewiesen. So mag es auch wahr sein [2]), dass er sich freute, durch Sokrates zu einem Menschen geworden zu sein, den man mit gutem Gewissen loben könne. Aristipp erscheint mit Einem Wort, bei all seiner Genusssucht, doch zugleich als ein Mann von überlegenem Geist und gebildetem Sinn, ein Mann, welcher sich im Wechsel der menschlichen Dinge die Ruhe und Freiheit des Gemüths zu erhalten, seine Begierden und Stimmungen zu beherrschen, alles, was ihm begegnet, zurechtzulegen weiss. Die Willensstärke, welche dem Schicksal Trotz bietet, der Ernst einer hohen, auf grosse Zwecke gerichteten Gesinnung, die Strenge der Grundsätze fehlt ihm; aber er ist Meister in der seltenen Kunst der Zufriedenheit und des Maasshaltens, und wenn er uns durch die Oberflächlichkeit und Weichlichkeit seiner sittlichen Ansichten zurückstösst, gewinnt er uns wieder durch die schöne Humanität und die glückliche Heiterkeit seines Wesens [3]). Und diese Züge sind nicht blos persönliche Eigenschaften, sondern sie liegen in der Richtung seines Systems, denn auch dieses verlangt, dass das Leben des Menschen von der Einsicht beherrscht werde: die Theorie und die Praxis decken sich bei einem Aristippus

1) Stob. Flor. 37, 25: 'Α. ἐρωτηθεὶς τί ἀξιοθαύμαστόν ἐστιν ἐν τῷ βίῳ; ἄνθρωπος ἐπιεικὴς, εἶπε, καὶ μέτριος, ὅτι [ὃς oder ὅστις?] ἐν πολλοῖς ὑπάρχων μοχθηροῖς οὐ διέστραπται.

2) Was Diog. 71 erzählt. Sicher verbürgt sind freilich die wenigsten von den Anekdoten über Aristipp; da sie sich aber zu einem in sich zusammenstimmenden Charakterbild zusammenfinden, wurden sie in dem Vorstehenden als geschichtlicher Stoff benützt: mag auch das Einzelne theilweise falsch sein, so geben sie doch im Ganzen ohne Zweifel eine wesentlich richtige Vorstellung von dem Manne.

3) Selbst Cicero, der sonst nicht sein Freund ist, sagt Off. I, 41, 148: wenn Sokrates oder Aristipp sich mit dem Herkommen in Widerspruch gesetzt haben, dürfe man ihnen darin nicht nachahmen; *magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur*, und Derselbe führt N. De. III, 31, 77 von dem Stoiker Aristo das Wort an: *nocere audientibus philosophos iis, qui bene dicta male interpretarentur; posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire.* Das Gleiche legt Athen. XIII, 566, d nach Antigonus Karystius Zeno in den Mund: wer ihn missverstehe, werde schmutzig und gemein werden, καθάπερ οἱ τῆς 'Αριστίππου παρενεχθέντες αἱρέσεως ἄσωτοι καὶ θρασεῖς.

so gut, wie bei Diogenes, und jene kann desshalb hier, wie dort, aus dieser erklärt werden.

Von dem sokratischen Vorbild liegen nun allerdings beide weit genug ab. Dort der Grundsatz des begrifflichen Wissens, hier der einseitigste Sensualismus; dort ein unersättlicher Wissensdurst und eine unablässige dialektische Uebung, hier gänzlicher Verzicht auf's Wissen und Gleichgültigkeit gegen alle theoretischen Untersuchungen; dort ängstliche Gewissenhaftigkeit, unbedingte Unterwerfung unter die sittlichen Anforderungen, unermüdete Arbeit des Menschen an sich selbst und an Andern, hier eine bequeme Lebensweisheit, der nichts über den Genuss geht, und die es mit den Mitteln dazu leicht genug nimmt; dort Abhärtung, Enthaltsamkeit, Sittenstrenge, Vaterlandsliebe, Frömmigkeit, hier üppige Weichlichkeit, leichtfertige Gewandtheit, ein Kosmopolitismus, der des Vaterlands, eine Aufklärung, die der Götter entbehren kann. Und doch können wir nicht zugeben, dass Aristippus nur ein entarteter Schüler des Sokrates gewesen sei, und dass seine Lehre von der sokratischen Philosophie nur oberflächlich berührt werde. Nicht allein desshalb, weil er im Alterthum einstimmig den Sokratikern beigezählt wird, denn diess bezieht sich zunächst nur auf seine äussere Verbindung mit dem attischen Philosophen. Auch nicht blos, weil er selbst ein Schüler des Sokrates sein wollte, und ihm mit unwandelbarer Bewunderung zugethan blieb [1]; wiewohl dieser Umstand immerhin schwerer wiegt, denn er beweist jedenfalls, dass er Empfänglichkeit genug besass, um die Grösse seines Freundes zu würdigen. Seine Philosophie selbst stellt es ausser Zweifel, dass der Geist seines Lehrers nachhaltig auf ihn eingewirkt hatte. Die wissenschaftlichen Ueberzeugungen und das wissenschaftliche Streben des Sokrates hat er freilich nicht getheilt [2]: während Jener mit

1) M. s. über Beides S. 242, 2.

2) Was nämlich Hermann (über Ritter's Darst. d. sokrat. Syst. 26 ff. Gesch. d. plat. Phil. 263 ff.) sagt, um die wissenschaftlichen Ansichten des Aristippus mit denen des Sokrates in eine engere Verbindung zu bringen, kann ich mir auch nach den weiteren Bemerkungen in dessen Ges. Abhandl. 233 f. so wenig, wie Ritter (Gesch. d. Phil. II, 106), aneignen. H. glaubt, nur die religiös-moralische Gesinnung des Sokrates habe Aristippus gefehlt, seine logischen Grundsätze dagegen habe er festgehalten: wie Sokrates zwar alle Urtheile für relativ, die Begriffe dagegen für allgemeingültig erkläre, so läugnen auch die Cyrenaiker nur die Allgemeingültigkeit der Urtheile, nicht

aller Anstrengung darauf ausgeht, ein Wissen zu gewinnen, läugnet Aristipp jede Möglichkeit des Wissens, während Jener einen neuen Standpunkt und eine neue Methode des Erkennens begründet, will Dieser von keiner Untersuchung etwas wissen, die nicht unmittelbar seinem praktischen Zweck dient [1]). Aber jene dialektische Fertigkeit, die wir ihm zutrauen dürfen [2]), und jene vorurtheilslose Nüch-

die der Begriffe, denn sie geben ja zu, dass alle Menschen bei den nämlichen Eindrücken das Nämliche empfänden, dass sie in den Namen übereinstimmen: diese Namen seien nichts anderes, als der sokratische Begriff, „der nur durch den Mangel eines realen Inhalts hier, wie bei Antisthenes und den Megarikern, zum leeren Namen werde.“ Ja es liegen sogar wirkliche Fortschritte „einerseits in der durchgreifenden Lösung der Begriffe von der Erscheinung, andererseits in der genaueren Bestimmung des höchsten Guts als erstem allgemeingültigem Urtheil.“ Allein für's Erste ist es Sokrates nicht in den Sinn gekommen, die Allgemeingültigkeit der Urtheile im Allgemeinen zu läugnen, so gewiss er vielmehr allgemeingültige Begriffe zugab, hat er auch allgemeingültige Urtheile zugegeben (z. B. wenn er sagte: alle Tugend ist ein Wissen, Jeder will das Gute u. s. w.), und wenn er gewisse Urtheile (z. B. das Urtheil: diess ist gut) für blos relativ erklärte, so erklärt er die entsprechenden Begriffe (z. B. den des Guten) genau für ebenso relativ. Ebenso unrichtig ist zweitens, dass die Cyrenaiker nur die Allgemeingültigkeit der Urtheile, nicht die der Begriffe geläugnet haben, da sie vielmehr ausdrücklich erklärten, alle unsere Vorstellungen drücken nur unsere persönliche Empfindung aus. Nicht einmal das haben sie zugegeben, dass Alle bei den nämlichen Eindrücken das Nämliche empfinden, man müsste denn in diesem Satze unter den „Eindrücken“ eben die Empfindungen selbst verstehen, in welchem Fall er dann freilich ebenso unbestreitbar als nichtssagend wäre; sie behaupten vielmehr, ob Andere dasselbe empfinden, wie wir, können wir nicht wissen (s. o. 252, 1); und dass sie doch die thatsächliche Gemeinsamkeit der Namen zugaben, die sie nun einmal nicht läugnen konnten, ist völlig unerheblich: sie lassen es ja durchaus dahingestellt sein, ob diesen Namen auch gemeinsame Empfindungen und Vorstellungen entsprechen. Wie es sich hiernach mit den „Fortschritten“ verhält, die H. bei Aristipp sehen wollte, ergiebt sich von selbst: eine „durchgreifende Lösung der Begriffe von der Erscheinung“ kann man gerade den Cyrenaikern, die nur Erscheinungen kennen, am Wenigsten beilegen, und dass der Satz: „die Lust ist das höchste Gut“ das e r s t e allgemeingültige Urtheil sei, ist nach dem Ebenbemerkten gleichfalls unrichtig.

1) Ich kann desshalb auch der Bemerkung von Brandis (gr.-röm. Phil. II, a, 94) nicht beitreten: „dass sich im Gebiete des Wissens die Bestimmungen für unsere Handlungen finden müssten, scheine auch Aristippus festgehalten zu haben, und in Erörterung der Frage nach dem, was wissbar sei, zu dem Gegensatz gegen Sokrates gelangt zu sein.“

2) M. vgl. Xen. Mem. II, 1. III, 8 und was Diog. II, 83 ff. vgl. Athen.

ternheit, die sein ganzes Verhalten bezeichnet, hat er doch wohl zu einem guten Theil seinem Lehrer zu verdanken. Und ähnlich verhält es sich mit seiner Sittenlehre und seinem Leben. Wie weit er sich gerade hier vom Vorbild des Sokrates entfernt, liegt am Tage. Aber doch steht er ihm in Wahrheit näher, als man glauben möchte. Denn einestheils weiss auch Sokrates, wie wir gesehen haben, die sittlichen Pflichten nur eudämonistisch zu begründen, und so mochte Aristippus immerhin überzeugt sein, dass er von seinem letzten Ziel nicht abweiche, wenn er auch über die Mittel zu einem angenehmen Leben theilweise anderer Ansicht sei, als Jener. Andererseits lässt sich aber auch in Aristippus ein ächt sokratischer Zug nicht verkennen: jener Gleichmuth, mit dem er sich über den Ereignissen hält, jene Geistesfreiheit, mit der er sich selbst und die Umstände beherrscht, jene unerschütterliche Heiterkeit, welche die Menschenfreundlichkeit aus sich erzeugt, jene ruhige Sicherheit, welche aus dem Vertrauen auf die Macht des Geistes entsprungen ist. Das Wissen gilt auch ihm für das Stärkste; auch er will den Menschen durch Einsicht und Bildung so unabhängig vom Aeusseren machen, als seine Natur es verstattet; und er geht in dieser Richtung so weit, dass er sich nicht selten sogar mit den Cynikern ganz auffallend berührt [1]. Wirklich sind sich auch beide Schulen innerlich verwandt. Beide stellen der Philosophie im Allgemeinen die gleiche Aufgabe: praktische Bildung [2], nicht theoretisches Wissen zu gewähren. Beide bekümmern sich daher wenig um logische und physikalische Forschung, und beide rechtfertigen dieses Verhalten durch Theorieen, die von verschiedenen Grundlagen aus doch da wie dort in skeptische Ergebnisse auslaufen. Beide streben aber auch in ihrer Ethik dem gleichen Ziel zu: Befreiung des Menschen durch die Einsicht, Erhebung desselben über die äusseren Dinge und Schicksale. Nur desshalb sind sie Gegner, weil sie dieses ge-

XI, 508, c über die dialogische Form seiner Schriften und namentlich über seine Diatriben mittheilt.

1) Auch in der Ueberlieferung drückt sich diese Verwandtschaft dadurch aus, dass öfters die gleichen Aussprüche bald Aristipp bald Diogenes oder Antisthenes beigelegt werden.

2) Der stehende Ausdruck hiefür ist bei beiden παιδεία, und was sie zur Empfehlung derselben sagen, lautet sehr ähnlich; m. vgl. was S. 208 und 261, 1. 2 angeführt wurde.

meinsame Ziel mit entgegengesetzten Mitteln verfolgen: die Einen auf dem Weg der Entsagung, die Andern auf dem des Genusses, Jene, indem sie das Aeussere zu entbehren, Diese, indem sie es für sich zu verwenden wissen [1]. Weil aber Beide in letzter Beziehung das Gleiche wollen, schlagen ihre Grundsätze auch wieder in einander um: die Cyniker finden in ihrer Entsagung selbst die höchste Lust, Aristipp verlangt, dass man Besitz und Genuss entbehren könne, um sich ihrer wahrhaft zu erfreuen [2]. Und aus dem gleichen Grunde nehmen sie auch zu der bürgerlichen Gesellschaft und zu der religiösen Ueberlieferung eine verwandte Stellung ein: der Einzelne zieht sich im Bewusstsein seiner geistigen Ueberlegenheit auf sich zurück, er bedarf des Staats nicht und fühlt sich durch den Glauben seines Volks nicht gebunden; um die Andern aber bekümmert er sich viel zu wenig, um auf einem dieser Gebiete eine gestaltende Einwirkung zu versuchen. So zeigen die beiden Schulen neben dem schroffsten Gegensatz doch eine Familienähnlichkeit, welche ihren gemeinsamen Ursprung aus der sokratischen Philosophie beurkundet.

Nun müssen wir freilich einräumen, dass sich Aristippus von der ursprünglichen Richtung dieser Lehre noch weiter entfernt, als Antisthenes. Die eudämonistische Lebensansicht, welche für Sokrates eine blosse Hülfsvorstellung war, um das sittliche Streben vor der Reflexion zu rechtfertigen, wird hier zum Princip erhoben, das sokratische Wissen muss in den Dienst dieses Princips treten, die Philosophie wird, wie bei den Sophisten, zu einem Mittel für die besonderen Zwecke der Einzelnen, statt der wissenschaftlichen Erkenntniss wird nur eine individuelle Bildung angestrebt, welche näher in der Lebensklugheit und der Kunst zu geniessen bestehen soll; nur ein Hülfsmittel der ethischen Lehren sind auch jene dürftigen und fast ganz von Protagoras entlehnten Bestimmungen über die Entstehung und die Wahrheit unserer Vorstellungen, welche schliesslich auf eine ganz unsokratische Zerstörung alles Wissens hinauslaufen. Geht daher der tiefere Gehalt der sokratischen Philosophie hier auch nicht gänzlich verloren, so ist er doch dem unter-

1) Um diesen Unterschied anschaulich zu machen, verweist Wendt phil. Cyn. 29 treffend auf die entgegengesetzten Aeusserungen des Antisthenes und Aristipp b. Diog. VI, 6. II, 68: Jener sagt, er verdanke der Philosophie τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν, Dieser, τὸ δύνασθαι πᾶσι θαῤῥούντως ὁμιλεῖν.

2) S. o. S. 219 und 265 f. vgl. Hegel Gesch. d. Phil. II, 127.

geordnet, was bei Sokrates ein blosses, seinem eigentlichen Princip widersprechendes Aussenwerk gewesen war, und können wir Aristipp auch nicht schlechthin einen Pseudosokratiker nennen [1]), so müssen wir ihn doch nicht blos überhaupt als einen einseitigen Sokratiker, sondern noch bestimmter als denjenigen unter den einseitigen Sokratikern bezeichnen, der am Wenigsten in den Mittelpunkt der sokratischen Philosophie eingedrungen ist. Andererseits ist aber, wie wir gesehen haben, neben diesem Unsokratischen das Sokratische in seiner Lehre unverkennbar. Es sind eben zwei Elemente in ihr, deren Verbindung gerade ihre Eigenthümlichkeit ausmacht. Das eine ist die Lustlehre als solche, das andere die nähere Bestimmung derselben durch die sokratische Forderung der wissenschaftlichen Besonnenheit, der Grundsatz, dass die Einsicht das einzige Mittel zur wahren Lust sei. Jenes für sich allein festgehalten hätte zu der Annahme geführt, dass der sinnliche Genuss das einzige Lebensziel sei, dieses zu der strengeren sokratischen Sittenlehre; indem Aristipp beides verband, so entstand ihm jene Ueberzeugung, die sich in allen seinen Aeusserungen ausprägt, und zu der auch sein persönlicher Charakter nur der praktische Commentar ist, dass der sicherste Weg zum Glück in der Kunst liege, sich mit voller Freiheit des Bewusstseins dem Genusse der Gegenwart hinzugeben. Ob diess freilich möglich ist, ob die zwei Grundbestimmungen seiner Lehre sich wirklich ohne Widerspruch zusammenbringen lassen, ist eine Frage, die sich Aristippus, wie es scheint, gar nicht vorlegte. Wir können sie nur verneinen. Jene Freiheit des Bewusstseins, jene philosophische Unabhängigkeit, welche Aristipp anstrebte, ist eben nur durch eine Erhebung über die sinnlichen Gefühle und die einzelnen Lebenszustände überhaupt möglich, die es uns verbietet, unser Lebensglück von diesen Zuständen und Gefühlen abhängig zu machen. Wem umgekehrt der Genuss des Augenblicks das Höchste ist, der wird sich nur in dem Maasse glücklich fühlen können, in dem ihm die Verhältnisse zu angenehmen Empfindungen Anlass geben, alle unangenehmen Eindrücke dagegen werden sein Glück stören: denn der sinnlichen Empfindung ist es unmöglich, sich geniessend in das Gegebene zu versenken, ohne dass sie gleichzeitig durch das Widrige darin unangenehm berührt würde; die Abstraktion aber,

1) Wie Schleiermacher Gesch. d. Phil. 87.

wodurch diess allein möglich ist, wird uns ja ausdrücklich verboten, wenn Aristipp räth, weder an die Vergangenheit noch an die Zukunft, sondern eben nur an den gegenwärtigen Moment zu denken. Diese Theorie leidet daher, auch abgesehen von ihren sonstigen Mängeln, schon in ihren Grundlagen an einem Widerspruch, dessen bedenkliche Folgen für das ganze System nicht ausbleiben konnten. Thatsächlich haben sie sich in den Lehren des Theodorus, Hegesias und Anniceris herausgestellt, und eben darin besteht das Interesse, welches die Geschichte dieser jüngeren Cyrenaiker darbietet.

Um dieselbe Zeit nämlich, in welcher Epikur dem Hedonismus eine neue Gestalt gab, sehen wir die ebengenannten Männer innerhalb der cyrenaischen Schule selbst Ansichten aufstellen, welche theils mit Epikur's Richtung übereinstimmen, theils auch über das Princip der Lustlehre überhaupt hinausführen. Theodor war zwar im Allgemeinen Aristipp's Grundsätzen zugethan, und rücksichtslos, wie er war [1]), scheute er sich nicht, die äussersten Folgerungen daraus zu ziehen. Da der Werth einer Handlung nur von ihren Folgen für den Handelnden abhänge, schloss er, so gebe es nichts, was nicht unter Umständen erlaubt wäre; wenn gewisse Dinge für schändlich gelten, so habe diess nur den Zweck, die unverständige Masse im Zaum zu halten, der Weise dagegen, durch jenes Vorurtheil nicht gebunden, brauche sich geeigneten Falls vor Ehebruch, Diebstahl und Tempelraub nicht zu scheuen; wenn die Dinge dazu da seien, dass man sie gebrauche, seien auch schöne Weiber und Knaben da, um gebraucht zu werden [2]). Die Freundschaft schien ihm entbehrlich, denn der Weise genüge sich selbst und bedürfe desshalb keiner Freunde, der Thor wisse nichts Kluges mit ihnen

1) θρασύτατος nennt ihn Diog. II, 116 und diese Bezeichnung wird ausser allem Andern durch diese Stelle selbst und VI, 97 hinreichend gerechtfertigt.

2) Diog. II, 99 f. Dass Theodor diese und ähnliche Dinge wirklich gesagt hat, lässt sich nach dem bestimmten und ausführlichen Zeugniss des Diogenes kaum bezweifeln; er selbst beschwert sich freilich b. Plut. tranqu. an. 5, S. 467, dass ihn seine Schüler falsch auffassen, was sich aber, wenn es überhaupt Grund hatte, vielleicht nur auf die praktische Anwendung seiner Grundsätze bezieht. Er mag immerhin ein sittlicheres Leben geführt haben, als (nach Diog. IV, 53 f.) Bio (vgl. Clemens Pädag. 15, A), desshalb konnte er jene Folgesätze der cyrenaischen Lehre doch aussprechen. Dagegen ist ohne Zweifel nur Uebertreibung, was der unzuverlässige Epiphanius expos. fid. 1089, A angeriebt, habe zu Diebstahl, Meineid und Raub aufgefordert.

anzufangen [1]). Aufopferung für's Vaterland erklärte er für lächerlich; der Weise habe die Welt zum Vaterland und werde sich und seine Weisheit nicht hingeben, um den Thoren zu nützen [2]). Auch die Ansicht seiner Schule über die Religion und die Götter sprach er ganz ungescheut aus [3]), worin ihm Bio [4]) und Euemerus [5]) folgten.

1) Diog. 98, noch stärker Epiph. a. a. O.: ἀγαθὸν μόνον ἔλεγε τὸν εὐδαιμονοῦντα, φεύγειν (l. φαῦλον) δὲ τὸν δυστυχοῦντα, κἂν ᾗ σοφός. καὶ αἱρετὸν εἶναι τὸν ἄφρονα πλούσιον ὄντα καὶ ἀπειθῆ (ἀπαθῆ?). Auch diese Angabe scheint auf Consequenzmacherei zu beruhen: gerade Theodor macht ja das Glück von der Einsicht, nicht von den äusseren Umständen abhängig.

2) Diog. 98 f. Epiph. a. a. O.

3) Theodor's Atheismus, der ihm ausser einer Anklage in Athen (s. o. 245, 6) auch den stehenden Beinamen ἄθεος zuzog (auch θεὸς hiess er nach Diog. II, 86. 100, angeblich wegen eines Scherzes von Stilpo, vielleicht aber eigentlich κατ' ἀντίφρασιν für ἄθεος) wird öfters erwähnt. Diog. 97 sagt: ἦν... παντάπασιν ἀναιρῶν τὰς περὶ θεῶν δόξας· καὶ αὐτοῦ περιετύχομεν βιβλίῳ ἐπιγεγραμμένῳ περὶ θεῶν οὐκ εὐκαταφρονήτῳ· ἐξ οὗ φασιν Ἐπίκουρον λαβόντα τὰ πλεῖστα εἰπεῖν (welches Letztere aber doch wohl nur auf die Kritik des Götterglaubens gehen konnte, denn Epikur's Lehre von den Göttern in den Intermundien hat Th. gewiss nicht getheilt). Sext. Pyrrh. III, 218. Math. IX, 51. 55 nennt ihn unter denen, welche das Dasein der Gottheit (oder der Götter) läugnen, mit dem Beistaz: διὰ τοῦ περὶ θεῶν συντάγματος τὰ παρὰ τοῖς Ἕλλησι θεολογούμενα ποικίλως ἀνασκευάσας. Cic. N. D. I, 1, 2 sagt: *nullos [Deos] esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt.* Von denselben c. 23, 63: *nonne aperte Deorum naturam sustulerunt?* 42, 117: *omnino Deos esse negabant*, was vermuthlich aus ihm Minuc. Fel. Octav. 8, 2 und Lactanz ira De. 9 wiederholen. Ebenso Plut. comm. not. 31, 4. S. 1075: selbst Theodor und seine Gesinnungsgenossen haben die Gottheit nicht für vergänglich ausgegeben, ἀλλ' οὐκ ἐπίστευσαν ὡς ἔστι τι ἄφθαρτον. Auch Epiphan. expos. fid. 1089, A behauptet, er habe die Gottheit überhaupt geläugnet. Diesen einstimmigen Aussagen gegenüber hat die Behauptung des Clemens Paedag. 15, A, dass er und Andere mit Unrecht Atheisten genannt werden, da sie nur die falschen Götter bekämpft und übrigens rechtschaffen gelebt haben, kein Gewicht: Theodor läugnete freilich zunächst nur die Volksgötter, aber er hatte dabei nicht die Absicht, von diesen falschen den wahren Gott zu unterscheiden. Auch die Anekdoten bei Diog. II, 101 f. 116 machen den Eindruck von Leichtfertigkeit.

4) Diog. IV, 54 f.: πολλὰ δὲ καὶ ἀθεώτερον προεφέρετο τοῖς ὁμιλοῦσι (vgl. auch Nr. 50), τοῦτο Θεοδώρειον ἀπολαύσας, in seiner letzten Krankheit jedoch habe ihn die Reue angewandelt, und er habe bei Amuletten Hülfe gesucht.

5) Die Ansicht des Euemerus über die Götter ist mit Kurzem diese. Es gebe zweierlei Götter: himmlische und unvergängliche Wesen, die von den Menschen als Götter verehrt worden seien, wie die Sonne, die Gestirne, die Winde, und verstorbene Menschen, die als Wohlthäter der Menschheit vergöttert wurden (Diodor im sechsten Buch bei Eus. pr. ev. II, 2, 52 f.). Auf die

Aber doch befriedigte ihn Aristipp's Lehre nicht vollständig. Er sagte sich wohl, dass Lust und Unlust nicht blos von uns selbst und unserer inneren Beschaffenheit, sondern grossentheils von äusseren Umständen abhängen; und er suchte desshalb eine solche Bestimmung des höchsten Guts, bei welcher die Glückseligkeit dem Weisen gesichert und nur durch seine Einsicht bedingt sei [1]). Diess liess sich nun, wie er glaubte, dadurch erreichen, dass sie nicht in den einzelnen Genüssen, sondern nur in der frohen Gemüthsstimmung, und dass ebenso das Uebel nicht in den einzelnen Schmerzen, sondern in der traurigen Stimmung gesucht wurde, denn unsere Empfindungen werden durch die äusseren Eindrücke hervorgebracht, unserer Stimmungen dagegen können wir selbst Herr werden [2]). Theodor sagte demnach: Lust und Schmerz seien an sich weder gut noch böse; das Gute bestehe nur in der Heiterkeit, das Uebel in der Betrübniss; jene entstehe aber aus der Einsicht, diese aus der Thorheit, und ebendesshalb sei die Einsicht und die Gerechtigkeit zu empfehlen, die Unwissenheit und Ungerechtigkeit zu verwerfen [3]). Er selbst legte bei Gelegenheit eine Furchtlosigkeit und eine Gleichgültigkeit gegen das Leben an den Tag, die einem Cyniker Ehre

letztern bezog nun Euemerus die ganze Mythologie, indem er sie mit lederner Geschmacklosigkeit auf die angebliche Geschichte alter Fürsten und Fürstinnen Namens Uranos, Kronos, Zeus, Rhea u. s. f. umdeutete. Das Nähere über diese rationalistische Göttergeschichte s. m. in den S. 247, 2 angegebenen Quellen und bei STEINHART Allg. Encykl. Art. Euhemeros.

1) Diese Gründe werden zwar nicht ausdrücklich überliefert, sie ergeben sich aber theils aus Theodor's Bestimmungen über das höchste Gut, theils aus dem Gewicht, das er nach DIOG. 98 f. auf die Autarkie des Weisen und den Gegensatz der Weisen und Thoren legte.

2) Theodor gehört vielleicht, was CIC. Tusc. III, 13, 28. 14, 31 als cyrenaische Lehre anführt, dass nicht jedes Uebel Betrübniss erzeuge, sondern nur ein unvorhergesehenes Uebel, dass man sich daher gegen die Betrübniss schützen könne, indem man sich mit dem Gedanken an künftige Uebel zum Voraus vertraut mache.

3) DIOG. 98: τέλος δ' ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην· τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δ' ἐπὶ ἀφροσύνῃ· ἀγαθὰ δὲ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην, κακὰ δὲ τὰς ἐναντίας ἕξεις, μέσα δὲ ἡδονὴν καὶ πόνον. Dass zu dem Guten auch die Gerechtigkeit gezählt wird, lässt sich mit dem, was S. 274, 2 angeführt wurde, vereinigen: sie ist zu empfehlen, weil sie uns vor den unangenehmen Folgen verbotener Handlungen und vor der Unruhe schützt, welche die Aussicht auf diese Folgen erzeugt, mögen auch jene Handlungen nicht unbedingt unzulässig sein.

gemacht hätte [1]). Das Princip der Lust ist damit nicht aufgegeben, aber die ältere Fassung desselben erleidet eine eingreifende Veränderung, indem an die Stelle der einzelnen Genüsse ein Gemüthszustand gesetzt wird, der vom Genuss und Schmerz als solchem unabhängig sein soll: statt der fröhlichen Hingebung an die sinnliche Gegenwart gilt jetzt die geistige Erhebung über dieselbe als das Höchste.

Einen Schritt weiter gieng Hegesias. Auch er hält an den allgemeinen Voraussetzungen Aristipp's fest. Das Gute fällt ihm mit der Lust, das Uebel mit der Unlust zusammen: was wir thun können wir verständiger Weise nur für uns selbst thun, und wenn wir Anderen einen Dienst leisten, so werden wir diess nur wegen der Vortheile thun, die wir von ihnen hoffen [2]). Wenn er sich nun aber darnach umsah, wo wahre Lust zu finden sei, so erhielt er keinen tröstlichen Bescheid. Unser Leben, bemerkte er, sei voll Mühseligkeit, die vielfachen Leiden des Körpers treffen auch die Seele und stören ihre Ruhe, das Glück durchkreuze in zahllosen Fällen unsere Wünsche. Auf einen befriedigenden Gesammtzustand, auf Glückseligkeit dürfe sich der Mensch keine Rechnung machen [3]). Auch die Lebensklugheit, der Aristipp vertraut hatte, gewährt hiegegen, wie er glaubt, keine Sicherheit; denn wenn doch unsere Wahrnehmungen, nach dem alten cyrenaischen Satze, die Dinge

1) Als er am Hof des Lysimachus war, brachte er diesen durch seine Freimüthigkeit so ausser sich (vgl. Diog. 102. Plut. exil. 16, S. 606. Philo qu. omn. pr. lib. 884, C.), dass er ihm mit Kreuzigung drohte, worauf Theodor die berühmte Antwort gab, es sei ihm einerlei, ob er in der Erde oder in der Luft verfaule (Cic. Tusc. I, 43, 102. Valer. Max. VI, 2, 3. Plut. an vitios. 3, S. 499. Ein anderes Wort legt ihm bei derselben Veranlassung Stob. Floril. 2, 23 in den Mund).

2) Diog. II, 93: οἱ δὲ Ἡγησιακοὶ λεγόμενοι σκοποὺς μὲν εἶχον τοὺς αὐτούς, ἡδονὴν καὶ πόνον, μήτε δὲ χάριν τι εἶναι μήτε φιλίαν μήτε εὐεργεσίαν, διὰ τὸ μὴ δι' αὐτὰ ταῦτα αἱρεῖσθαι ἡμᾶς αὐτά, ἀλλὰ διὰ τὰς χρείας αὐτὰς [was entweder zu streichen oder in αὐτῶν zu verwandeln ist], ὧν ἀπόντων μηδ' ἐκεῖνα ὑπάρχειν. Ebd. 95: τόν τε σοφὸν ἑαυτοῦ ἕνεκα πάντα πράξειν· οὐδένα γὰρ ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων ἐπίσης ἄξιον αὐτῷ. κἂν γὰρ τὰ μέγιστα δοκῇ παρά του καρποῦσθαι, μὴ εἶναι ἀντάξια ὧν αὐτὸς πανάσχῃ. Aehnlich, nur ungenauer, Epiph. exp. fid. 1089, B.

3) Diog. 94: τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν· ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι. Vgl. S. 246, 2.

nicht so zeigen, wie sie an sich selbst sind, wenn wir demnach immer nur nach Wahrscheinlichkeit handeln können, wer verbürgt uns, dass unsere Berechnungen eintreffen? [1]) Ist aber keine Glückseligkeit zu erlangen, so wäre es thöricht, nach ihr zu streben; wir werden uns vielmehr begnügen müssen, wenn es uns gelingt, vor den Leiden des Lebens uns zu schützen: nicht die Lust, sondern die Freiheit von Schmerzen ist unser Ziel [2]). Dieses Ziel aber, wie lässt es sich in einer Welt erreichen, in der uns so viel Schmerzliches und Mühseliges beschieden ist? So lange wir unsere Gemüthsruhe von den äusseren Dingen und Zuständen abhängig machen, offenbar nicht: unsere Zufriedenheit ist nur dann gesichert, wenn wir gegen alles das gleichgültig sind, was Lust oder Unlust hervorbringt [3]). Beide hängen ja am Ende, wie Hegesias bemerkt, nicht von den Dingen ab, sondern von der Art, wie wir die Dinge aufnehmen; nichts ist an sich selbst angenehm oder unangenehm, sondern je nach Stimmung und Bedürfniss macht es den einen oder den andern Eindruck [4]). Armuth und Reichthum haben auf das Lebensglück keinen Einfluss, die Reichen sind nicht vergnügter, als die Armen; Freiheit und Sklaverei, hoher und geringer Stand, Ehre und Schande bedingen das Maass der Lust nicht [5]); selbst das Leben erscheint nur dem Thoren als ein Gut, dem Verständigen als gleichgültig [6]). Ein Stoiker oder ein Cyniker könnte den Werth der äusseren Dinge nicht stärker herabsetzen, als diess hier der Schüler Aristipp's thut. Mit diesen Grundsätzen hängt auch der schöne, ächt sokratische Satz zusammen, dass man den Fehlern nicht zür-

1) Diog. 95: ἀνῄρουν δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις οὐκ ἀκριβούσας τὴν ἐπίγνωσιν, τῶν τ' εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν. Ich füge diesen Satz in den Zusammenhang der Lehre des Hegesias nach Wahrscheinlichkeit ein, ohne für diese Beziehung unbedingt einstehen zu wollen.

2) Ebd.: τόν τε σοφὸν οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει, ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῇν μηδὲ λυπηρῶς· ὃ δὴ περιγίνεσθαι τοῖς ἀδιαφορήσασι, περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς.

3) S. vor. Anm.

4) A. a. O. 94: φύσει τ' οὐδὲν ἡδὺ ἢ ἀηδὲς ὑπελάμβανον· διὰ δὲ σπάνιν ἢ ξενισμὸν ἢ κόρον τοὺς μὲν ἥδεσθαι τοὺς δ' ἀηδῶς ἔχειν.

5) A. a. O.

6) Ebd. 95: καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῇν λυσιτελὲς εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον (was doch wohl nur den Sinn hat, welchen unser Text annimmt). Ebenso Epiph. a. a. O. Vgl. S. 246, 2.

nen und die Menschen nicht hassen, sondern belehren solle, denn Niemand thue freiwillig das Schlechte [1]: da Jeder das Angenehme begehrt, begehrt auch Jeder das Gute, und da der Weise seine Gemüthsruhe von nichts Aeusserem abhängig macht, wird er sie durch fremde Fehler gleichfalls nicht stören lassen.

In dieser Theorie kündigt es sich nun noch entschiedener, als bei Theodor, an, dass der Grundsatz der Lustlehre nicht ausreicht: es wird ja ausdrücklich anerkannt, dass das menschliche Leben mehr Trauriges, als Erfreuliches, darbiete, und es wird desshalb eine vollkommene Gleichgültigkeit gegen die äusseren Eindrücke verlangt. Mit welchem Recht kann aber dann noch die Lust dem Guten, der Schmerz dem Uebel gleichgestellt werden? Das Gute ist doch nur das, wovon unser Wohlbefinden bedingt ist; wenn dieses nicht die Lust, sondern die Adiaphorie ist, so ist nicht jene, sondern diese, das Gute: die Lustlehre schlägt in ihr Gegentheil, in die cynische Unabhängigkeit von dem Aeusseren um. Als allgemeinen Grundsatz konnte die cyrenaische Schule freilich diess nicht zugestehen, ohne sich selbst aufzugeben; aber doch wird es noch innerhalb ihrer ausgesprochen, dass die Lust nicht unter allen Umständen unser höchster Beweggrund sein dürfe. Anniceris behauptete zwar, der Zweck jeder Handlung liege in der Lust, die aus ihr hervorgehe, und er wollte mit den älteren Cyrenaikern weder einen allgemeinen Lebenszweck zugeben, noch an die Stelle der Lust die Schmerzlosigkeit setzen lassen [2]; er bemerkte auch, dass unter dieser Lust nur unsere eigene zu verstehen sei, denn von fremden Empfindungen können wir ja, nach der alten Annahme der Schule, nichts wissen [3].

1) A. a. O.: ἔλεγον τὰ ἁμαρτήματα συγγνώμης τυγχάνειν· οὐ γὰρ ἑκόντα ἁμαρτάνειν, ἀλλά τινι πάθει κατηναγκασμένον· καὶ μὴ μισήσειν, μᾶλλον δὲ μεταδιδάξειν.

2) Clemens Strom. II, 417, B: οἱ δὲ Ἀννικέρειοι καλούμενοι ... τοῦ μὲν ὅλου βίου τελος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν, ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονήν. οὗτοι οἱ Κυρηναϊκοὶ τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τουτέστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσι νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες (vgl. S. 255, 3). Hiernach berichtigt sich die ungenaue Aussage des Diog. II, 96: οἱ δ' Ἀννικέρειοι τὰ μὲν ἄλλα κατὰ ταὐτὰ τούτοις (der Schule des Hegesias), und die Behauptung (Suid. Ἀννίκ.), dass Anniceris Epikureer gewesen sei. Dass seine Schule die Lust für das Gute erklärt habe, sagt auch Cicero und Diogenes s. S. 280, 1. 2.

3) Diog. 96: τήν τε τοῦ φίλου εὐδαιμονίαν δι' αὐτὴν μὴ εἶναι αἱρετὴν, μηδὲ γὰρ αἰσθητὴν τῷ πέλας ὑπάρχειν. Vgl. S. 252, 1.

Aber was uns Lust gewährt, sagte er, sei nicht blos der sinnliche Genuss, sondern auch der Verkehr mit anderen Menschen und ehrenvolle Bestrebungen [1]; und demgemäss wollte er der Freundschaft, der Dankbarkeit, der Liebe zu Verwandten und Vaterland auch abgesehen von dem Nutzen dieser Verhältnisse einen selbständigen Werth zugestehen; ja er gab sogar zu, dass der Weise um ihretwillen Opfer bringen werde, und er glaubte, seine Glückseligkeit werde dadurch nicht Noth leiden, wenn ihm auch nur wenig eigener Genuss übrig bleibe [2]. Hiemit kehrte Anniceris so ziemlich zu der gewöhnlichen Lebensansicht zurück, welcher er auch dadurch näher trat, dass er der Einsicht, dem zweiten Element der cyrenaischen Sittenlehre, einen geringeren Werth beilegte, als Aristippus; er läugnete nämlich, dass sie allein ausreiche, um uns sicher zu machen und uns über die Vorurtheile des grossen Haufens zu erheben, es müsse vielmehr die Gewöhnung hinzukommen, um den Einfluss der verkehrten Angewöhnung zu besiegen [3].

So sehen wir die cyrenaische Lehre sich allmählig auflösen. Aristipp hatte die Lust für das einzige Gut erklärt, er hatte unter dieser Lust den positiven Genuss, nicht die blosse Schmerzlosigkeit, verstanden, er hatte endlich den Genuss des Augenblicks, nicht den Gesammtzustand des Menschen, als das Ziel unserer Thätigkeit bezeichnet. Von diesen drei Bestimmungen wird eine nach der andern aufgegeben: Theodor bestreitet die dritte, Hegesias die zweite, Anniceris steht auch die erste nicht mehr fest. Es zeigt sich so, wie unmöglich es ist, die sokratische Forderung der Einsicht und

1) Clemens a. a. O. fährt fort: χαίρειν γὰρ ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καί ἐπί φιλοτιμίαις. Vgl. Cic. Off. III, 33, 116 (oben 250, 1). Auch der Ausdruck bei Clemens: τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονὴν soll daher wohl nicht blos die mittelst einer Handlung erworbene, sondern auch die mit ihr selbst unmittelbar verbundene Lust bezeichnen.

2) Diog. 96: ἀπέλιπον δὲ καὶ φιλίαν ἐν βίῳ καὶ χάριν καὶ πρὸς γονέας τιμὴν καὶ ὑπὲρ πατρίδος τι πράξειν. ὅθεν, διὰ ταῦτα κἂν ὀχλήσεις ἀναδέξηται ὁ σοφὸς, οὐδὲν ἧττον εὐδαιμονήσει, κἂν ὀλίγα ἡδέα περιγένηται αὐτῷ. 97: τόν τε φίλον μὴ διὰ τὰς χρείας μόνον ἀποδέχεσθαι, ὧν ὑπολειπουσῶν μὴ ἐπιστρέφεσθαι· ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν, ἧς ἕνεκα καὶ πόνους ὑπομενεῖν. καίτοι τιθέμενον ἡδονὴν τελος καὶ ἀχθόμενον ἐπὶ τῷ στέρεσθαι αυτῆς ὅμως ἑκουσίως ὑπομενεῖν διὰ τὴν πρὸς τὸν φίλον στοργήν.

3) Ebd. 96: μὴ εἶναί τε αὐτάρκη τὸν λόγον πρὸς τὸ θαῤῥῆσαι καὶ τῆς τῶν πολλῶν δόξης ὑπεράνω γενέσθαι· δεῖν δ' ἀνεθίζεσθαι διὰ τὴν ἐκ πολλοῦ συντραφεῖσαν ἡμῖν φαύλην διάθεσιν.

der Erhebung über das Aeussere mit dem Grundsatz der Lustlehre zu verbinden; jenes sokratische Element zersetzt diese Lehre und verkehrt sie in ihr Gegentheil. Weil diess aber hier nicht mit wissenschaftlichem Bewusstsein geschieht, kommt es dadurch zu keinem neuen Princip, und dieselben Männer, in denen sich jene Consequenz herausstellt, setzen im Uebrigen immer wieder Aristipp's Lehre in widerspruchsvoller Weise voraus.

5. Rückblick auf die sokratischen Schulen.

In ähnliche Widersprüche hatten sich aber auch die andern sokratischen Schulen verwickelt. Es war ein unverkennbarer Widerspruch, wenn die Megariker ein begriffliches Wissen verlangten, und doch zugleich alle Möglichkeit der Begriffsentwicklung, alle Vielheit und Bestimmtheit der Begriffe aufhoben; wenn sie das Seiende für das Gute erklärten, und ihm gleichzeitig durch die Läugnung der Vielheit und der Bewegung die lebendige Ursächlichkeit absprachen, die allein jene Bezeichnung rechtfertigt; wenn sie mit sokratischer Wissenschaft anfiengen, um mit einer gehaltlosen Eristik zu endigen. Es war ein Widerspruch, wenn Antisthenes das ganze Leben des Menschen auf das Wissen gründen wollte, während er selbst durch seine Behauptungen über die Begriffserklärung und Begriffsverknüpfung alles Wissen zerstörte; es war kein geringerer Widerspruch, wenn er und seine Schüler die vollkommene Unabhängigkeit vom Aeusseren anstrebten, und doch den Aeusserlichkeiten der cynischen Lebensweise einen ganz übertriebenen Werth beilegten, wenn sie der Lust und Selbstsucht den Krieg erklärten, und doch zugleich ihren Weisen von den heiligsten sittlichen Pflichten freisprachen, wenn sie allen Genüssen entsagten, und in dem Genuss der moralischen Selbstüberhebung schwelgten. Es zeigt sich in diesen Widersprüchen, in dieser unwillkührlichen Selbstwiderlegung, wie mangelhaft die Voraussetzungen waren, von denen alle jene Schulen ausgiengen, wie weit sie von dem schönen Gleichmaass, von der freien geistigen Empfänglichkeit, von der lebendigen Beweglichkeit eines Sokrates entfernt waren, wie sie alle nur einzelne Seiten seines Wesens, nicht das Ganze zu erfassen gewusst hatten.

Und eben diess ist auch der Grund jener Annäherung an die Sophistik, welche uns an allen diesen Philosophen auffällt. Die Eristik der Megariker, die Gleichgültigkeit der Cyniker gegen das

theoretische Wissen und ihre Polemik gegen das begriffliche Verfahren, die Erkenntnisstheorie und die Lustlehre des Aristippus lautet mehr sophistisch, als sokratisch. Aber doch wollten alle diese Männer wirkliche Sokratiker sein, und es ist keiner unter ihnen, der nicht Elemente der sokratischen Philosophie an die Spitze seines Systems stellte. Es scheint daher nicht richtig, wenn Neuere in ihren Lehren nur sophistische Ansichten sehen wollten, welche durch Sokratisches ergänzt und berichtigt seien, deren Verschiedenheit man desshalb auch nicht von der Vielseitigkeit des sokratischen Philosophirens, sondern von der Mannigfaltigkeit der Sophistik herzuleiten habe, welche von verschiedenen Aussenpunkten aus zur sokratischen Philosophie geführt habe [1]. Bei so entschiedenen Verehrern des Sokrates, wie Antisthenes und Euklid, ist hieran gewiss nicht zu denken; wenn vielmehr diese Männer gar nichts anderes wollten, als das Leben und die Lehre des Sokrates möglichst treu nachbilden, so müssen sie das Bewusstsein gehabt haben, erst bei ihm ihren geistigen Schwerpunkt gefunden, erst durch ihn den lebenskräftigen Keim der wahren Philosophie empfangen zu haben; und dieser sokratische Ausgangspunkt lässt sich ja auch in ihren Systemen deutlich nachweisen. Bei ihnen kann daher nicht von einer blossen Veredlung der sophistischen Grundlagen durch Sokrates, sondern nur von einem Einfluss der Sophistik auf ihre Auffassung der sokratischen Lehre gesprochen werden: diese enthält die Substanz, jene nur eine nähere Bestimmung ihres Standpunkts, und ebendesshalb konnte sich in der Folge eine Schule, wie die stoische, an sie anschliessen. Etwas anders verhält es sich allerdings mit Aristippus. Aber doch haben wir uns auch von ihm überzeugt, dass er nicht

1) K. F. Hermann, Ges. Abh. 228 ff., wo u. A. auch gesagt wird, die sachliche Uebereinstimmung dieser Schulen mit sokratischen Lehren sei nur als das Corrigens zu betrachten, das ihre (aus der Sophistik) mitgebrachte Grundansicht stärker oder schwächer modificire, sie seien Träger der fortschreitenden Sophistik, die sich mit der Sokratik in's Gleichgewicht zu setzen suche u. s. w. Diess stimmt aber freilich schlecht mit den Fortschritten über Sokrates hinaus, welche Hermann gerade in manchen sophistischen Behauptungen des Antisthenes und Aristipp sehen wollte (s. o. 210, 3. 269, 2), und mit dem Nachweis des principiellen Unterschieds zwischen der sophistischen und der megarischen Eristik. (Ges. Abh. 250 f.). Weit richtiger und mit unserer Darstellung im Wesentlichen übereinstimmend hatte sich Hermann früher (Plat. 257 ff.) erklärt.

allein selbst ein Schüler des Sokrates sein wollte, sondern dass er es auch wirklich gewesen ist, wenn er auch am Wenigsten von allen in den Mittelpunkt der sokratischen Lehre vordrang, und sophistischen Ansichten den eingreifendsten Einfluss gestattete. Mag man daher neben ihrer geringeren geistigen Begabung immerhin auch ihre frühere sophistische Bildung dafür verantwortlich machen, dass die Stifter der kleineren sokratischen Schulen sich den Geist ihres Lehrers nicht so tief und so vollständig anzueignen wussten, wie ein Plato, so darf man doch andererseits nicht verkennen, dass auch Sokrates selbst die Mannigfaltigkeit der Schulen, welche sich an ihn anschlossen, mitveranlasst hat. Einerseits war der Gehalt seiner Persönlichkeit ein so reicher, dass nach den verschiedensten Seiten hin fruchtbare Anregungen von ihr ausgiengen; andererseits war die wissenschaftliche Gestalt seiner Philosophie so unvollkommen, sie war so wenig zum System entwickelt, dass sie vielen und abweichenden Auffassungen Raum liess [1]). Diese Trennung der sokratischen Schulen ist desshalb auch für den weiteren Fortgang der Philosophie nicht bedeutungslos. Indem die verschiedenen in Sokrates vereinigten Elemente für sich herausgehoben und mit den entsprechenden Bestandtheilen der vorsokratischen Lehren verknüpft wurden, ward ihnen einestheils eine eingehendere Aufmerksamkeit zugewendet, es wurden allen Späteren die Aufgaben bezeichnet, deren Besprechung sie sich nicht entziehen konnten, es wurden die logischen und ethischen Consequenzen sokratischer Sätze an's Licht gebracht. Anderntheils zeigte sich aber auch, wohin es führe, wenn man jene Bestimmungen vereinzelte und sie mit anderweitigen Annahmen verband, ohne diese erst im sokratischen Geist umzubilden, und insofern war durch die Einseitigkeit der kleineren sokratischen Schulen mittelbar die Forderung gestellt, die verschiedenen Seiten der sokratischen Philosophie unter sich und mit den älteren Lehren umfassender zu verknüpfen, und jeder derselben ihre

1) Ziemlich richtig, wenn auch etwas oberflächlich, bemerkt hierüber schon Cic. de orat. III, 16, 61: *cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se* u. s. w. So Plato, so Antisthenes, *qui patientiam et duritiam in Socratico sermone maxime adamarat*, so Aristipp, *quem illae magis voluptariae disputationes delectarant* u. s. f.

Bedeutung mit Rücksicht auf alle andern zu bestimmen. In beiden Beziehungen haben diese Schulen auf Plato und auch auf Aristoteles eingewirkt, und der Erstere besonders hat in der Ideenlehre an Euklid, in seinen Untersuchungen über das höchste Gut an Antisthenes und Aristippus angeknüpft. Noch wichtiger ist aber, dass durch jene Sokratiker der Wendung vorgearbeitet wurde, welche die griechische Philosophie nach Aristoteles nahm; denn so wenig auch die späteren Systeme mit jenen älteren unmittelbar zusammenfallen, oder ohne Plato und Aristoteles möglich gewesen wären, so lässt sich doch nicht verkennen, dass sie ihnen sehr viel zu verdanken haben. Jenes Uebergewicht des praktischen über das wissenschaftliche Interesse, welches die nacharistotelische Philosophie bezeichnet; jene moralische Selbstgenügsamkeit, mit welcher sich der Weise von allem Aeusseren auf das Bewusstsein seiner Tugend und Freiheit zurückzieht; jener Kosmopolitismus, welcher des Vaterlands und der politischen Thätigkeit entbehren kann — alle diese Eigenthümlichkeiten der späteren Zeit sind schon in den kleineren sokratischen Schulen vorgebildet. Die Stoa hat die Grundsätze der cynischen Moral fast vollständig in sich aufgenommen, nur dass sie dieselben in der Anwendung gemildert und erweitert hat. Dieselbe Schule knüpft in ihrer Logik neben Aristoteles hauptsächlich an die Megariker an, von denen sich nach einer andern Richtung die pyrrhonische und akademische Skepsis abzweigt. Aristipp's Lehre finden wir, in ihren näheren Bestimmungen verändert, bei Epikur wieder. Die Richtungen, welche es früher nur zu einer beschränkten Anerkennung bringen konnten, kommen später, durch andere Elemente verstärkt umgebildet und ergänzt, zur Herrschaft. Diess war aber freilich nur dann möglich, als die wissenschaftliche Kraft des griechischen Volks nachliess, und seine Zustände hoffnungslos genug wurden, um der Ansicht Eingang zu verschaffen, dass nur die Gleichgültigkeit gegen alles Aeussere zur Gemüthsruhe führen könne. Vorerst war der wissenschaftliche Sinn im Ganzen noch zu lebendig, und der griechische Geist noch zu frisch, um sich den Gewinn der sokratischen Philosophie in solcher Art verkümmern zu lassen. Ihrer tieferen Anlage nach musste diese zu einer Begriffswissenschaft hinführen, wie sie Plato und Aristoteles aufgestellt haben; nur wenn ihre verschiedenen, innerlich zusammengehörigen Momente vereinzelt, nur wenn zwischen der Form, in welcher

Sokrates sein Princip dargestellt hatte, und diesem Princip selbst nicht unterschieden, die Mängel seiner ersten Erscheinung mit seinem Wesen verwechselt wurden, nur dann war es möglich, die Philosophie auf eine so abstrakte Metaphysik und eine so inhaltsleere Dialektik, wie die megarische, auf eine so unwissenschaftliche und so ganz nur verneinende Moral, wie die cynische, zu beschränken, oder gar Aristipp's Lehre für die wahre Sokratik auszugeben. Sind daher diese Schulen auch nicht ohne Bedeutung für den Fortgang der griechischen Philosophie geblieben, so können wir doch den Werth ihrer wissenschaftlichen Leistungen im Ganzen nicht sehr hoch anschlagen: das tiefere Verständniss und die allseitige Fortbildung der sokratischen Philosophie ist das Werk Plato's.

Zweiter Abschnitt.

Plato und die ältere Akademie.

1. Plato's Leben.

Es sind nur wenige unter den alten Philosophen, deren Lebensverhältnisse uns so genau bekannt wären, wie diess bei Plato der Fall ist; und doch ist die Ueberlieferung auch bei ihm in vielen Beziehungen unsicher, in noch mehreren unvollständig. Kurz vor dem Tode des Perikles geboren [1]), der Sohn eines alten aristokratischen

1) Als seinen Geburtsort nennt eine Ueberlieferung bei Diog. III, 3 Aegina, wo sein Vater einen Landantheil erhalten habe, als (um 430 v. Chr.) eine attische Kolonie hingeführt wurde; diese Nachricht ist aber um so unsicherer, da der weitere Zusatz, er sei erst nach der Vertreibung der Kolonisten durch die Spartaner (404 v. Chr.) nach Athen zurückgekehrt, jedenfalls falsch ist. Die Zeit von Plato's Geburt steht nicht ganz fest. Apollodor setzte sie nach Diog. III, 2 f. Ol. 88 (d. h. wohl 88, 1) auf den 7ten Thargelion (21 Mai), der auch nach Plut. qu. conv. VIII, 1, 1, 1. 2, 1. Apul. dogm. Plat. 1 als sein Geburtstag gefeiert wurde, also 427 v. Chr. Damit stimmt auch Hermodor bei Diog. 6 überein. Dagegen sagt Athen. V, 217, a, er sei unter dem Archon Apollodorus also Ol. 87, 3 (429 v. Chr.) geboren, und hiemit verträgt sich die Angabe des Diog. a. a. O., dass das Todesjahr des Perikles sein Geburtsjahr sei, sobald man (mit Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 85, A. 9) annimmt, es werde hiebei nach römischem Jahresanfang gerechnet: Perikles starb nämlich dritthalb Jahre nach dem Beginn des peloponnesischen Kriegs, im Herbst des Jahres 429 v. Chr. (Ol. 87, 4), unter dem Archon Epameinon. Auf den gleichen Zeitpunkt führt die Angabe (Pseudoplut. v. Isocr. 2, S. 836), dass Isokrates sieben Jahre älter gewesen sei, als Plato, denn Isokrates ist Ol. 86, 1 (436 v. Chr.) geboren (s. a. a. O. und Diog. III, 2. Dionys. jud. de Isocr. Anf.); wenn jedoch Diog. a. a. O. seine Geburt unter Epameinon selbst setzt (er freilich, oder doch unser jetziger Text, hat statt ἐπ' Ἐπαμείνωνος „ἐπ' Ἀμεινίου"), und ihn demnach nur sechs Jahre jünger, als Isokrates, nennt, berichtet er wohl nur nach einem falschen Rückschluss aus dem Todesjahr des Perikles; die Behauptung (προλεγόμενα τῆς Πλάτ. φιλοσοφίας c. 2. Plato ed. Herm. VI, 197. Diog. Laërt. ed. Cobet Append. S. 6) vollends, dass Plato noch bei Lebzeiten des Perikles, unter Ameinias, Ol. 88, geboren sei, wirrt Alles durcheinander, und dass Euseb in der

Hauses [1]), auch in seinen Vermögensverhältnissen vom Glück be-

Chronik (und nach ihm das chron. paschale) seine Geburt in Ol. 89, 1 verlegt, ist nur ein Beweis seiner Nachlässigkeit. Einen weiteren Anhalt giebt die Ueberlieferung über Plato's Todesjahr, welches von Apollodor bei Diog. V, 9. Dion. ep. I ad Am. c. 5, S. 728. Athen. V, 217, b übereinstimmend unter den Archon Theophilus, Ol. 108, 1 gesetzt wird. Nur gehen die Angaben über sein Lebensalter wieder auseinander. Hermippus bei Diog. III, 2 (ebenso Lucian Macrob. 20. August. Civ. D. VIII, 11. Censorin di. nat. 15, 1. die Prolegg. c. 6) sagt, er sei 81 Jahre alt geworden, noch bestimmter Seneca ep. 58, 31, er sei an seinem 82sten Geburtstag gestorben, und nur ein ungenauerer Ausdruck scheint es zu sein, wenn es bei Cic. senect. 5, 13 heisst, er sei im 81sten Jahr schreibend gestorben, und bei Dionys comp. verb. S. 208, er habe bis in sein 80stes Jahr an seinen Werken gefeilt. Dagegen lässt ihn Athen. a. a. O. Val. Max. VIII, 7, ext. 3, 82, Neanthes bei Diog. a. a. O. 84 Jahre alt werden. Wir hätten demnach für seinen Tod immer noch zwischen der zweiten Hälfte des Jahrs 348 und der ersten des J. 347 die Wahl (wäre Seneca's Angabe richtig, so könnten wir nur an die letztere denken); seine Geburt könnte nur dann bis in's Jahr 427 herabgerückt werden, wenn er nicht über 80 Jahre alt geworden wäre. Da diess aber alle Zeugen gegen sich hat, werden wir sie mit grösserer Wahrscheinlichkeit 428, oder noch besser 429 setzen, so dass demnach das gleiche Jahr Athen seinen grössten Staatsmann geraubt und einen der grössten Philosophen gegeben hat; denn bis 431 oder 432 hinaufzugehen, wie diess die Annahme des Neanthes verlangte, ist bei dem Widerspruch aller übrigen Zeugen nicht räthlich. — Dass übrigens auch Plato's angeblicher Geburtstag möglicherweise zu den mythischen Zügen (s. u.) gehören könnte, welche seinen apollinischen Charakter zeichnen sollen (wie diess O. Müller Dorier I, 330 vgl. Leutsch bei Hermann Plat. 85, A. 7 vermuthet), wurde schon S. 39 angedeutet. Ausführlich handelt über die vorliegende Frage Corsini de die nat. Platonis (in Gorii Symb. liter. VI, 97 ff.), vgl. Fasti Attici III, 229 f.

1) Sein Vater Aristo, der nach Plut. am. prol. 4, S. 496 vor Plato's Mannesalter starb, ist uns zwar nicht weiter bekannt, und von seinem Grossvater Aristokles wissen wir nur, dass er selbst dessen Namen führte, bis derselbe von dem Beinamen Πλάτων verdrängt wurde, welchen ihm sein Lehrer in der Gymnastik wegen seines kräftigen Körperbau's gegeben haben soll (Alexander und Neanthes bei Diog. III, 4, welchen Olympiodor v. Plat. 2 und die Prolegomena c. 1 ausschreiben, Seneca epist. 58, 30. Sext. Math. I, 258. Apul. dogm. Plat. 1 u. A.); doch wird sein Vater von Thrasyllus bei Diog. 1 und wohl nach derselben Quelle von Apul. a. a. O. als Kodride (von Olympiodor c. 1 wohl nur aus Versehen als Nachkomme Solon's) bezeichet. Seine Mutter Periktione (so nennen sie weit die Meisten, Einige sollen dafür nach Diog. 1 Potone gesetzt haben, wie seine Schwester, die Mutter Speusipp's hiess; s. Diog. III, 4. IV, 1) war eine Schwester des Charmides (s. o. S. 166, 1) und Geschwisterkind mit Kritias; weiterhin leitete sie ihr Geschlecht von Dropides, einem Freund und Verwandten Solon's, und mit diesem von Neleus, dem Stammvater

günstigt [1]), musste er in seiner Erziehung und seiner Umgebung

der letzten attischen Könige her. M. s. Diog. 1, der aber, wie noch einige Andere, den Dropides mit Unrecht zum Bruder Solon's macht, und seinerseits wieder von Olympiodor c. 1 und den Prolegomenen c. 1 theilweise missverstanden wird; Apul. dogm. Plat. Anf.; Plato Charm. 155, A. 157, E. Tim. 20, D und dazu Ast Platon's L. u. Schr. 16 f. Hermann Plat. 23 f. 93. Martin Études sur le Timée I, 246. Ueber die weitere Frage nach Plato's Brüdern und ihrem Verhältniss zu dem Glauko und Adimantus der Republik und des Parmenides sehe man einerseits Hermann (Allg. Schulz. 1831, S. 653. Plat. 24. 94. disput. de reip. Plat. temp. Marb. 1839, auch als Theil der Vindiciæ Platon.), und Steinhart Pl. W. V, 48 f., andererseits Böckh Ind. lect. Berol. æstiv. 1839. Munk die natürl. Ordn. d. plat. Schr. S. 63 ff. 264 ff. (dessen Gründe und Vermuthungen freilich von sehr ungleichem Werth sind). Susemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. II, 76 ff. Jene denken sowohl in der Republik als im Parmenides an zwei ältere Verwandte Plato's, Brüder seiner Mutter, die uns sonst freilich so wenig, wie ihr Vater Aristo, bekannt sind; diese, mit Plutarch u. A., an Plato's Brüder. Jede von beiden Annahmen hat ihre Schwierigkeiten, und diese würden sich nicht vermindern, wenn wir etwa die beiden Personen der Republik für Oheime von Plato's Vater halten wollten. Schliesslich hat Plato doch vielleicht seine Brüder gemeint, aber die Zeit- und Altersverhältnisse der handelnden Personen nicht genau eingehalten.

1) Die Schriftsteller der spätern Zeit schildern zwar unsern Philosophen theilweise als arm; so Gell. N. A. III, 17, 1: der Ueberlieferung zufolge sei er *tenui admodum pecunia familiari* gewesen; Damasc. v. Isid. 158: πένης γὰρ ἦν ὁ Πλάτων, was Suid. Πλατ. wiederholt, auch Apul. dogm. Plat. 4. Ebendahin führt die Nachricht bei Plut. v. Solon. c. 2, Schl., dass er sich die Mittel zu seiner Reise durch Verkauf von Oel in Aegypten verschafft habe. Aelian V. H. III, 27 hat gar gehört, was er hier doch selbst bezweifelt, während er V, 9 das Gleiche von Aristoteles ohne Einrede wiederholt, dass er aus Armuth habe als Söldner Kriegsdienste nehmen wollen, als ihn Sokrates davon abhielt. (Vgl. Hermann Plat. 77 f. 98. 122.) Alle diese Angaben sind aber ohne Zweifel erst von späteren ascetischen Verehrern oder auch von Gegnern unseres Philosophen erfunden. Denn für's Erste gehört Plato's ganze Familie zur Parthei der Optimaten, welche im Allgemeinen auch die grossen Grundbesitzer waren, und auch sein Oheim Charmides war reich gewesen, und erst durch den peloponnesischen Krieg in Dürftigkeit gerathen (Xen. Symp. 4, 29 ff. Mem. III, 6, 14). Dass aber Plato's Eltern von diesem Schicksal nicht mitbetroffen wurden, sehen wir aus Mem. a. a. O., wenn hier Sokrates den Glauko auffordert, ehe er für die ganze Stadt sorgen wolle, sich doch erst eines Einzelnen anzunehmen z. B. seines Oheims, der diess wohl brauchen könnte; denn wenn sein Vater und Bruder selbst arm gewesen wären, lag dieses Beispiel doch näher. Aber einem Anderen, als dem Sohn eines reichen Hauses, wäre wohl überhaupt kaum der Einfall gekommen, sich vor seinem 20. Jahr zur Leitung der öffentlichen Geschäfte herbeizudrängen. Plato selbst ferner nennt sich Apol. 38, B.

reiche Nahrung für seinen Geist finden; dass er seinerseits diese Gunst der Umstände durch die erfreulichste Entfaltung seines glänzenden Talents lohnte, würden wir nicht bezweifeln, wenn es auch nicht ausdrücklich bezeugt wäre [1]). Unter dem Wenigen, was uns im Uebrigen aus der Geschichte seiner früheren Jahre bekannt ist[2]),

unter den Vieren, welche sich erboten hatten, dem Sokrates für eine Geldstrafe von 30 Minen Bürgschaft zu leisten, er muss also doch wohl ein zahlungsfähiger Mann (ἐγγυητὴς ἀξιόχρεως, wie es dort heisst) gewesen sein. Auch seine Reisen deuten auf Wohlstand, denn die Geschichte von dem Oelhandel sieht diesem Verächter der Handelschaft gar nicht gleich, ausser etwa in dem Sinn, dass er statt baaren Geldes von seinem eigenen Erzeugniss nach Aegypten mitgenommen hätte. Wenn endlich seine Choregie (Plut. Aristid. 1. Dio 17. Diog. 3) als eine freiwillige Leistung, deren Kosten Dio trug, kein Beweis von Reichthum ist, und der theure Kauf der philolaischen Schrift (s. u.) theils nicht ganz sicher steht, theils gleichfalls mit fremdem Gelde bewirkt worden sein soll, so weist doch auf hinreichende Wohlhabenheit ausser seinem Testament (b. Diog. 41 f.) auch was von seiner Lebensweise und häuslichen Einrichtung erzählt wird, siehe Diog. VI, 25 f.; Hieron. adv. Jovin. II, 203 Mart. freilich beweist nichts.

1) Apul. dogm. Plat. 2: *nam Speusippus domesticis instructus documentis pueri ejus acre in percipiendo ingenium et admirandae verecundiae indolem laudat: et pubescentis primitias labore atque amore studendi imbutas refert: et in viro harum incrementa virtutum et ceterarum convenisse testatur.* Man vgl. hiezu Hermann Plat. 97.

2) Dahin gehören namentlich die Nachrichten über seinen Jugendunterricht und seine Lehrer: Lesen und Schreiben habe er bei jenem Dionysius gelernt, den er in den Anterasten verewigt habe, Gymnastik bei Aristo von Argos, durch den er so weit gebracht worden sein soll, dass er in den isthmischen Spielen als Ringer auftrat (Diog. 4, seine Gymnastik betreffend nach Dicäarch. Serv. in Aen. VI, 668. Apul. c. 2, Olympiodor c. 2, προλεγόμενα c. 2; Apulejus und Porph. bei Cyrill c. Jul. VI, 208, D lassen ihn auch bei den pythischen Spielen auftreten, die προλεγόμενα in den isthmischen und olympischen den Sieg davon tragen); Musik bei Drakon, einem Schüler Damon's, und Metellus dem Agrigentiner (Plut. mus. 17, 1. S. 1136. Olympiodor und die Prolegg. a. d. a. O., vgl. Hermann S. 99). Wie viel von diesen Angaben geschichtlich ist, lässt sich nicht ausmachen, und ist auch ziemlich gleichgültig; das wiederholte Auftreten und die Siege in Kampfspielen sind es gewiss nicht, und ob er auch nur bei den isthmischen auftrat, ist zu bezweifeln, da er nach seiner Bekanntschaft mit Sokrates wohl kaum noch den Athleten gespielt hätte, vorher aber zu jung gewesen sein wird (Hermann S. 100 vermuthet den Anlass zu der Angabe im Krito 52, B). Auch der Schreiblehrer ist wahrscheinlich erst aus den Anterasten abstrahirt. Ebenso mag die Angabe (Diog. 5. Apul. a. a. O. Olympiod. 2. Prolegg. 3), dass er bei Malern Unterricht genossen, und

ziehen hauptsächlich drei Punkte unsere Aufmerksamkeit auf sich, welche für die Entwicklung seines Geistes Bedeutung haben. Dahin gehören vor Allem die öffentlichen Zustände seines Vaterlandes und die politische Stellung seiner Familie. Plato's Jünglingsjahre fallen gerade in jene unglückliche Zeit nach der sicilischen Niederlage, in der alle Fehler der früheren athenischen Staatsverwaltung sich so furchtbar rächten, alle Nachtheile einer schrankenlosen Demokratie sich so nackt herausstellten, alle verderblichen Folgerungen aus der selbstsüchtigen Moral und der sophistischen Bildung der Zeit ungescheut gezogen wurden. Er selbst gehörte einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft und einem Haus an, welche der bestehenden Verfassung mit unverholener, nicht immer grundloser Unzufriedenheit gegenüberstanden; mehrere seiner nächsten Verwandten zählen zu den Wortführern der aristokratischen Parthei [1]. Als aber sie selbst durch den Landesfeind auf den Trümmern der athenischen Macht zur Herrschaft erhoben waren, trieben sie damit solchen Missbrauch, dass auch dem blindesten Partheimann die Augen aufgehen mussten. Es ist sehr erklärlich, wenn ein junger Mann von reiner und edler Gesinnung unter solchen Erfahrungen und Eindrücken nicht blos mit der Demokratie, sondern mit dem bestehenden Staatswesen im Ganzen zerfiel, und seine Zuflucht zu politischen Idealen nahm, die ihrerseits wieder dazu beitragen mussten, seinen Geist überhaupt vom Gegebenen abzuziehen und auf's Ideale hinzulenken. In derselben Richtung wirkten aber gleichzeitig noch andere Umstände. Wir wissen, dass sich Plato in jüngeren Jahren mit dichterischen Versuchen beschäftigte [2], und die künstlerische Meisterschaft, welche

daher jene Kenntniss der Farben gewonnen habe, die der Timäus beweise, eine pragmatische Vermuthung aus diesem Gespräch sein. Die ungeheuerliche Behauptung des Aristoxenus bei Diog. 8 (vgl. Ael. V. H. VII, 14) endlich, dass er drei Feldzüge, nicht blos nach Korinth (Ol. 96), sondern auch nach Delium (Ol. 89, 1) und Tanagra (Ol. 88, 3) mitgemacht, und bei Delium den Tapferkeitspreis erhalten habe, ist ohne Zweifel den drei Feldzügen des Sokrates (s. o. S. 50) nachgebildet, dessen hierauf bezügliche Aeusserung plat. Apol. 28, D. auch bei Diog. 24 in seinem Mund wiederkehrt; dass er Kriegsdienste geleistet hat, müssen wir freilich bei der Lage Athens gegen das Ende des peloponnesischen Kriegs annehmen.

1) Kritias, wie bekannt, Charmides nach Xen. Mem. III, 7, 1. 3. Hellen. II, 4, 19.

2) Diog. 5: er habe die Dichtkunst getrieben und zuerst Dithyramben, dann auch Lieder und Tragödien verfasst, er sei eben im Begriff gewesen, als

er schon in einigen seiner frühesten Schriften bewährt [1]), lässt uns in Verbindung mit dem poëtischen Charakter seines ganzen Systems vermuthen, dass diese Beschäftigung über die Oberflächlichkeit einer blossen Modesache [2]) hinausgieng. Um so weniger lässt sich bezweifeln, dass er mit den grossen Dichtern seines Volkes vertraut war; was uns jedoch Näheres darüber mitgetheilt wird, ist von zweifelhaftem Werthe [3]). Endlich hatte er auch schon vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates der Philosophie seine Aufmerksamkeit zugewendet, und er war durch Kratylus den Herakliteer [4]) mit einer Lehre bekannt geworden, welche in Verbindung mit anderen Elementen einen wesentlichen Beitrag zu seinem späteren System geliefert hat [5]).

Bewerber im tragischen Wettkampf aufzutreten, als er mit Sokrates bekannt wurde; in Folge dessen habe er seine Gedichte verbrannt. Ebenso Olympiod. 3; Prolegg. u. s. w. 3. Etwas abweichend Aelian V. H. II, 30: er habe sich zuerst in epischen Dichtungen versucht, da er aber gesehen, wie weit sie hinter den homerischen zurückblieben, habe er sie verbrannt (m. s. jedoch hierüber Hermann Plat. 100, 54); hierauf habe er eine tragische Tetralogie verfasst, die bereits in den Händen der Schauspieler gewesen sei, als ihn die Bekanntschaft mit Sokrates bestimmte, der Poësie für immer den Abschied zu geben. Von den Epigrammen, welche Plato (theilweise schon von Aristipp π. παλαιᾶς τρυφῆς bei Diog. 29, dann von Diog. a. a. O. Apul. de magia c. 10. Gell. XIX, 11. Athen. XIII, 589, c. u. A. vgl. Bergk Lyr. gr. 489 ff.) zugeschrieben werden, meist erotische Tändeleien, ist die grosse Mehrzahl offenbar unterschoben oder durch Verwechslung auf ihn übertragen, die übrigen sind wenigstens ganz unsicher; ebenso das kleine epische Fragment in der Anthol. Plan. 210. Vgl. Bergk a. a. O. Hermann Plat. 30. 101.

1) So namentlich im Protagoras; aber auch in einigen von den kleineren Gesprächen, wie der Lysis, Charmides und Laches, ist das mimische Element weit ausgebildeter, als die Dialektik.

2) Wie sehr diess die Poësie damals in Athen war, zeigen u. A. die Stellen aus Aristophanes, welche Hermann S. 100 anführt: Frösche 88 ff. Vögel 1444 f.

3) Diog. III, 18 giebt an, er habe Sophron's Mimen zuerst nach Athen gebracht (was aber doch erst nach seiner Reise geschehen sein könnte), und an ihnen eine solche Freude gehabt, dass er sie unter seinem Kopfkissen bewahrt habe. Das Letztere sagt auch Valer. Max. VIII, 7, ext. 3. Olympiod. 3 und die Prolegg. 3 von Sophron und Aristophanes. Vielleicht stammen aber diese Angaben nur aus dem Bestreben, Vorbilder für seine Dialogen aufzusuchen. Auch Epicharm soll er nachgeahmt haben, indessen ist darauf nicht viel zu geben; s. unsern 1. Th. 363 f.

4) M. s. über diesen unsern 1. Th. S. 497 f.

5) Arist. Metaph. I, 6, Anf.: ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρα-

Wichtiger jedoch, als alle diese Einflüsse, wurde für Plato seine Bekanntschaft mit Sokrates. Wir können allerdings nicht wissen, welche Richtung sein Geist ohne diesen Lehrer genommen hätte; diese Frage kann aber auch füglich unbeantwortet bleiben; genug, dass alle geschichtlichen Spuren die tiefste, nachhaltigste, entscheidendste Einwirkung des philosophischen Reformators auf seinen genialen Schüler beweisen. Plato selbst soll es als die höchste Gunst des Schicksals gepriesen haben, dass er zu Sokrates Lebzeiten geboren wurde [1]), und die spätere Sage hat das erste Zusammentreffen der beiden Männer mit einer sinnigen Dichtung ausgeschmückt [2]); auch wir aber werden darin eine von jenen merkwürdigen Fügungen erkennen, welche zu folgenreich in den Gang der Geschichte eingreifen, als dass wir sie uns daraus wegdenken könnten. In mehrjährigem [3]) vertrautem Verkehr [4]) drang Plato so tief in den

τύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν. Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου u. s. f. ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος u. s. w. Diog. 6. Olympiod. 4. Prolegg. 4 verlegen die Bekanntschaft mit Kratylus erst in die Zeit nach Sokrates Tode; diese Darstellung kann aber natürlich gegen das bestimmte Zeugniss des Aristoteles nicht in Betracht kommen. Wenn Diog. dem Kratylus den Parmenideer Hermogenes beifügt (aus dem die Prolegg. einen Hermippus machen), so ist diess nur eine willkührliche Folgerung aus dem platonischen Kratylus, dessen Hermogenes freilich (s. S. 384, A. 391, C) nur der bekannte Sokratiker (s. o. S. 166, 1) ist. In ähnlicher Weise ist aus dem Parmenides die Behauptung (Anon. bei Phot. Cod. 249, S. 439, a, u.) abgeleitet, Zeno und Parmenides haben ihn in der Logik unterrichtet.

1) M. vgl. die Aeusserung bei Plut. Marius 46. Lactant. Inst. III, 19, die freilich unsicher ist, da Aehnliches bei Diog. I, 33 schon Sokrates, ja Thales in den Mund gelegt wird.

2) Pausan. I, 30, 3. Diog. 5. Olymp. 4. Prolegg. 1. Apul. dogm. Plat. 1: Sokrates habe geträumt, dass ihm ein Schwan (der apollinische Vogel) mit lieblichem Gesang zufliege; als sich Plato am andern Morgen ihm vorstellte, habe er sofort die Bedeutung des Traumes erkannt.

3) Nach Hermodor bei Diog. 6 wäre er zwanzig Jahre alt gewesen, als er mit Sokrates bekannt wurde, und achtundzwanzig, als er nach dessen Tod zu Euklid gieng, wobei seine Geburt Ol. 88, 1 gesetzt werden muss. (S. o. 286, 1.) Indessen hatte man hierüber schwerlich ganz genaue Nachrichten. Was Suid. Πλάτων und Eudocia in Villois. Anecd. I, 362 von einem 20jährigen Umgang mit Sokrates faseln, ist handgreifliches Missverständniss.

4) Wie nahe sich beide Männer standen, wird durch die ganze Haltung der platonischen Schriften und durch die Schilderung des Sokrates in densel-

Geist seines grossen Freundes ein, dass er uns das treueste und zugleich das idealste Bild dieses Geistes zu hinterlassen vermochte. Ob und wie weit er sich in dieser Zeit auch mit anderen philosophischen Lehren beschäftigte, wissen wir nicht[1]; aber doch ist es kaum glaublich, dass ein so wissbegieriger und gebildeter junger Mann, der nicht erst durch Sokrates für die Philosophie gewonnen war, bis in sein dreissigstes Lebensjahr keinen Versuch gemacht hätte, sich über die Leistungen der Früheren zu unterrichten, dass er sich weder bei seinem Freund Euklid nach den Eleaten, noch bei Simmias und Cebes nach Philolaus erkundigt, dass er den Lehren, an welche schon durch die zahlreichen Vorträge und Streitreden der Sophisten erinnert wurde, nicht weiter nachgeforscht, die Schriften des Anaxagoras, welche in Athen so leicht zu bekommen waren[2], ungelesen gelassen hätte. Nur das wird sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen lassen, dass durch den überwältigenden Eindruck des sokratischen Unterrichts das Interesse für die früheren naturphilosophischen Systeme vorübergehend bei ihm geschwächt wurde, und dass ihn vielleicht erst ein wiederholtes genaueres Studium tiefer in diese Lehren einführte. Ebenso wird seine eigene phantasievolle Natur in der dialektischen Schule seines Meisters ernüchtert, an strengeres Denken und umsichtigere Untersuchung gewöhnt worden sein; und es mag sein, dass der idealistische Schwung seines Geistes zunächst einigermassen gehemmt wurde, dass er die Forderung des begrifflichen Wissens und die Kunst der Begriffsbildung — ihm,

ben noch vollständiger, als durch einzelne Stellen, bewiesen. Doch vgl. m. Xen. Mem. III, 6, 1. Plato Apol. 34, A. 38, B. Phädo 59, B.

1) Dass er schon damals mit der pythagoreïschen Philosophie bekannt war, könnte man aus dem Phädrus schliessen, wenn nämlich gewiss wäre, dass dieses Gespräch noch vor Sokrates Tod verfasst wurde. Allein die Angaben, woraus diess folgen würde, dass nämlich der Phädrus seine erste Schrift, und dass der (hienach später geschriebene) Lysis noch von Sokrates gelesen und verläugnet worden sei (Diog. 38. 35. Olympiod. 3. Prolegg. 3), sind beide viel zu werthlos, und die Sache selbst ist viel zu unwahrscheinlich, um sich hierauf zu stützen. Höchst unsicher ist aber auch die Vermuthung (Susemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. I, 3. 444. Munk die natürl. Ordn. d. plat. Schr. 497 ff. vgl. Hermann Plat. 528), dass Plato im Phädo 95, E ff. dem Sokrates seine eigene Entwicklungsgeschichte in den Mund lege, nebst allen weiteren Schlüssen, die man aus dieser Annahme gezogen hat.

2) Plato Apol. 26, D. Phädo 97, B.

wie seiner ganzen Zeit, etwas Neues — sich nicht aneignen konnte, ohne in die trockene, prosaische Weise der sokratischen Untersuchungen einzugehen [1]). Aber Plato bedurfte dieser Schule, um die Ruhe und Sicherheit des wissenschaftlichen Verfahrens zu gewinnen, um aus dem Dichter zum Philosophen zu werden, und auf die Dauer gieng ihm in derselben auch nichts von dem verloren, wozu seine natürliche Anlage ihn bestimmt hatte; vielmehr eröffnete ihm erst Sokrates durch seine Begriffsphilosophie den Blick in jene neue Welt, auf deren Entdeckung er sofort auszog.

Das tragische Ende seines greisen Freundes musste einen Plato, der diesen Ausgang Anfangs gar nicht für möglich gehalten zu haben scheint [2]), mit erschütternder Gewalt treffen; und eine Folge dieser Erschütterung, welche noch nach langen Jahren in der ergreifenden Schilderung des Phädo so lebhaft nachzittert, war vielleicht jene Krankheit, die es dem treuen Schüler verwehrte, die letzten Stunden seines sterbenden Meisters zu theilen [3]). Noch näher liegt uns aber die Frage nach der Wirkung, welche das Schicksal des Sokrates auf Plato's philosophische Entwicklung und Weltansicht ausübte; und sind wir auch hiefür nur auf Vermuthungen angewiesen, so werden diese doch nicht aller Wahrscheinlichkeit entbehren. Einestheils nämlich werden wir es ganz begreiflich finden, wenn seine Verehrung gegen den Geschiedenen durch das

1) Es wird diess (wie ich schon in der Zeitschrift für Alterthumsw. 1851, S. 254 bemerkt habe) durch die Beschaffenheit jener kleineren platonischen Gespräche wahrscheinlich, welche wir noch vor den Tod des Sokrates zu setzen Grund haben. Wenn in diesen Gesprächen die formalistische Trockenheit der dialektischen Erörterungen gegen die Fülle und Lebendigkeit der dramatischen Einkleidung so auffallend absticht, wenn wir in jenen Erörterungen von dem Jugendfeuer des platonischen Geistes so wenig wahrnehmen, wenn der gleiche Gegenstand in späteren Werken, wie der Phädrus und das Gastmahl, ungleich schwungvoller behandelt ist, als in einer Jugendschrift, wie der Lysis, so werden wir diess am Ehesten aus dem Einfluss des Sokrates erklären können.

2) Vgl. S. 132, 1.

3) Phädo 59, B vgl. Hermann Plat. 34. 103; aus Plut. virt. mor. 10, S. 449 scheint mir indessen nichts weiter zu folgen. Seiner beabsichtigten Bürgschaft für Sokrates wurde schon S. 288 f. erwähnt; die Angabe des Justus von Tiberias jedoch (bei Diog. II, 41. Prolegg. in Plat. 3), dass er selbst als Vertheidiger für Sokrates habe auftreten wollen, aber durch das Geschrei der Richter verhindert worden sei, steht mit allem, was wir über den Process des Sokrates wissen, im Widerspruch. Vgl. S. 132 ff. und Herrmann a. a. O.

Loos, welches diesen getroffen hatte, und durch die Seelengrösse, mit der er sich ihm unterwarf, noch unberechenbar gesteigert, wenn der todesmuthige Märtyrer der Philosophie für sein Gefühl und seine Erinnerung zum Typus des wahren Philosophen idealisirt, wenn den Grundsätzen, welche sich in dieser Feuerprobe bewährt hatten, in seinen Augen die Weihe einer höheren Wahrheit ertheilt wurde; wenn zugleich sein Urtheil über die Zustände und die Menschen, denen ein Sokrates zum Opfer gefallen war, sich bedeutend verschärfte [1]), und die Hoffnung auf eine politische Wirksamkeit in diesen Zuständen sich verlor [2]), ja wenn überhaupt durch jene Erfahrung die Neigung in ihm genährt wurde, die Wirklichkeit in einem trüben Licht zu betrachten, und sich von den Uebeln des Diesseits zu einer höheren, übersinnlichen Welt zu flüchten. Andererseits war es aber für seine wissenschaftliche Entwicklung doch vielleicht besser, dass seine Verbindung mit Sokrates nicht länger gedauert hat. Den Geist seines Lehrers hatte er in den Jahren ihres Zusammenseins tiefer und vollständiger, als irgend ein Anderer, in sich aufgenommen; jetzt war es für ihn an der Zeit, die sokratische Wissenschaft durch andere Elemente zu ergänzen und sich möglichst vielseitig zu ihrer selbständigen Fortbildung vorzubereiten: seine Lehrjahre waren vorüber, es folgten die Wanderjahre [3]).

Nach dem Tode des Sokrates begab sich Plato zunächst mit andern sokratischen Schülern nach Megara, wo sich um Euklides ein Kreis von Gleichgesinnten sammelte [4]). Weiter unternahm

1) M. vgl. in dieser Beziehung namentlich die Art, wie er sich Gorg. 515, C ff. über die grossen Staatsmänner Athens, und ebd. 521, C ff. Theät. 173, C ff. über die Zustände seiner Vaterstadt und über das Verhältniss des Philosophen zur Politik äussert, um späterer Urtheile, wie Polit. 298, A ff. Rep. VI, 488, A — 497, A. VIII, 557, A ff. 562, A ff. nicht zu erwähnen.

2) Nach der Angabe des 7. plat. Briefs 324, B ff. hätte sich Plato zuerst unter den 30 Tyrannen, dann nach ihrer Vertreibung unter der Demokratie mit dem Gedanken an eine politische Thätigkeit getragen, wäre aber beidemale durch die öffentlichen Zustände und namentlich durch die Angriffe gegen Sokrates abgeschreckt worden. Auf dieses unzuverlässige Zeugniss ist nun freilich nicht viel zu geben; dagegen scheint durch die Auseinandersetzung Rep. VI, 488, A ff. die Erinnerung an eigene Erfahrungen durchzuklingen.

3) Ich entlehne diese Bezeichnung von Schwegler Gesch. d. Phil. 41.

4) Hermodor bei Diog. II, 106. III, 6. Diese Uebersiedlung erfolgte nach ihm, als Plato 28 Jahre alt war, d. h. unmittelbar nach Sokrates Hinrichtung,

er[1]) Reisen, die ihn nach Aegypten, Cyrene, Grossgriechenland und Sicilien führten[2]). Wie lange er jedoch in Megara verweilte, wann

welche nach Apollodor's Berechnung in diesen Zeitpunkt fällt; ihren Beweggrund bezeichnet er mit den Worten: δείσαντας τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων. Sollte nun freilich hiemit die Vorstellung ausgesprochen sein, als wäre Sokrates von den 30 Tyrannen getödtet worden, so würde dadurch dieses Zeugniss allen Werth verlieren, und es bliebe uns freigestellt, für jene Auswanderung, welche doch wohl geschichtlich sein wird, einen andern Beweggrund zu suchen, z. B. das wissenschaftliche Interesse an Euklid und seinen Ansichten, oder den Unmuth über die Stadt, welche einen Sokrates verurtheilt hatte. Vielleicht ist aber Hermodor's Aussage (wenn sie uns Diogenes überhaupt treu überliefert hat) doch anders gemeint, und die Gegner des Sokrates heissen nur in demselben Sinn τύραννοι, wie z. B. Xen. Hellen. IV, 4, 6 die demokratischen Machthaber in Korinth wegen ihrer Schreckensherrschaft τοὺς τυραννεύοντας nennt.

1) M. vgl. zum Folgenden Hermann Plat. 51 ff. 109 ff.

2) Dieser Umfang seiner Reisen wird übereinstimmend bezeugt, und für die ägyptische kann man auch seine eigene Bekanntschaft mit ägyptischen Zuständen (s. S. 300, 2) anführen. Dagegen wird die Aufeinanderfolge der Reisen verschieden angegeben. Nach Cic. Rep. I, 10. Fin. V, 29, 87, Valer. Max. VIII, 7, ext. 3 (der aber die Reisen declamatorisch in die Zeit verlegt, als Plato bereits allberühmt war), August. Civ. D. VIII, 4 gieng er zuerst nach Aegypten, dann nach Italien und Sicilien; Diog. III, 6 dagegen, mit dem auch Quintil. Inst. I, 12, 15 übereinstimmt, lässt ihn zuerst Cyrene, hierauf die italischen Pythagoreer, dann Aegypten (wohin ihn der längst verstorbene Euripides begleitet haben solle!) besuchen, und von hier nach Athen zurückkehren; nach Apul. dogm. Plat. I, 3 und Prolegg. c. 4 endlich wäre er zuerst nach Italien zu den Pythagoreern, dann nach Cyrene und Aegypten, und von da aus wieder nach Italien und Sicilien gegangen. Die glaubwürdigste von diesen Angaben ist die erste; denn theils lässt sich kaum annehmen, dass Plato zweimal nach einander Italien besuchte (auch ep. Plat. VII, 326, B kennt nur Eine italisch-sicilische Reise), während doch Alles dafür spricht, dass Sicilien das Ende seiner Reise war (s. u.); theils verräth die entgegengesetzte Darstellung ein ungeschichtliches Motiv in der Bemerkung des Apulejus und der Prolegg., dass er nach Cyrene und Aegypten gegangen sei, um hier die Quellen der pythagoreïschen Lehre aufzusuchen. Die Vermuthung aber (Stallbaum Plat. Polit. 38. Plat. Opp. I, XIX), dass Apulejus Speusipp folge, ist ganz unerweislich. Nach Diog. 7 hätte er die Absicht gehabt, auch die Magier (Apul. a. a. O. fügt bei: und die Inder) zu besuchen, die Kriege in Asien verstatteten es aber nicht. Lactant. Inst. IV, 2 lässt ihn wirklich zu den Magern und Persern, Clemens cohort. 46, A zu den Babyloniern, Assyriern, Ebräern und Thraciern reisen; Cic. Tusc. IV, 19, 44 redet von *ultimae terrae*, die er besucht habe; nach Olympiodor 4. Prolegg. 4 wäre er in Phönicien von Persern in die Lehre Zoroasters eingeführt worden, deren Kenntniss, sowie die der chaldäischen, auch Pausan.

er seine Reise antrat, ob sie sich unmittelbar an den megarischen Aufenthalt anschloss, oder ob er vorher wieder nach Athen zurückgekehrt war, ob er hier länger oder kürzer geblieben, ob er schon vor seiner Reise als philosophischer Lehrer aufgetreten war, lässt sich bei der Dürftigkeit und dem theilweisen Widerspruch der Ueberlieferungen [1]) nicht sicher feststellen; wenn aber Plato wirklich erst in seinem vierzigsten Lebensjahr nach Sicilien gekommen ist [2]), so spricht eine überwiegende Wahr-

IV, 32, 4 ihm beilegt, und nach Plin. h. nat. XXX, 2, 9 hätte er auf seinen Reisen die persische Magie erlernt. Diess sind aber ohne Zweifel nur spätere Erfindungen, den Pythagorassagen analog und vielleicht theilweise nachgebildet. Noch augenscheinlicher ist die Erdichtung bei den Angaben über seine Bekanntschaft mit jüdischen Männern und Schriften, worüber man Brucker I, 635 ff., Hermann S. 114, A. 125 und die von ihnen Angeführten, auch unsern 3ten Th. 1. A. 574 f. vergleiche.

1) Nach Diog. 6 sieht es aus, als wäre er unmittelbar von Megara aus auf Reisen gegangen, dagegen lässt ihn der siebente platonische Brief erst nach längerer Lehrthätigkeit dorthin kommen; s. folg. Anm.

2) Die einzige Quelle hiefür ist allerdings der siebente Brief 324, A, und diese Angabe wird hier durch den Umstand verdächtig, dass sie mit der Behauptung (325, C ff.) in Verbindung steht, Plato habe schon vor seiner Reise die Ueberzeugung gewonnen und ausgesprochen: κακῶν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς, ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ. Vergleichen wir hiemit Rep. V, 473, C, so lässt sich kaum zweifeln, dass sich diese Aeusserung eben auf jene Stelle der Republik beziehen soll, dass mithin die Abfassung dieser Schrift hier in die Zeit vor Plato's erster sicilischer Reise hinaufgerückt wird, was doch (s. u.) höchst unwahrscheinlich ist. Indessen erhält die Angabe des Briefs über Plato's Lebensalter zur Zeit seiner Reise von anderer Seite her eine Bestätigung, auf welche schon Stallbaum (Plat. Polit. S. 44), seine frühere Annahme (de arg. et artif. Theät. 13), dass Plato erst 386 zurückgekehrt sei, berichtigend, aufmerksam gemacht hat. Da nämlich Plato bei der Rückkehr von Sicilien, auf Anstiften des Dionysius, in Aegina als Sklave verkauft wurde, und da nach einer genau aussehenden Angabe bei Diog. III, 19 sogar über seine Hinrichtung berathen wurde, weil ein Volksbeschluss jeden Athener, der die Insel betreten würde, mit dem Tode bedrohte, so muss sich Aegina damals in einem mit Erbitterung geführten Krieg gegen Athen befunden haben. Dieser Zustand trat aber nach Xen. Hellen. V, 1, 1 erst in den letzten Jahren des korinthischen Kriegs ein, während der Verkehr zwischen beiden Ländern bis dahin keine Unterbrechung erfahren hatte, also schwerlich früher, als 389 oder höchstens 390 v. Chr. Wir werden daher der Ansicht von Hermann (S. 63) und fast allen Neueren

scheinlichkeit für die Vermuthung, dass er schon vor dieser Reise von Megara nach Athen zurückgekehrt war, und hier als Lehrer und Schriftsteller gewirkt hatte, gesetzt auch, er habe seine Lehrthätigkeit damals noch auf einen engeren Kreis beschränkt, und erst später seine Schule in der Akademie eröffnet[1]). Möglich

beitreten müssen, dass Plato um diese Zeit nach Athen zurückgekehrt sei. Grote Hist. of Greece XI, 52 will seine Ankunft in Syrakus erst in's Jahr 387 v. Chr. setzen, weil Dionys vorher, während seines Kriegs mit den Rheginern, schwerlich Zeit gehabt habe, sich dem Philosophen zu widmen. Indessen ist dieser Grund unsicher; auch scheint nach Diodor XIV, 110 f. die Eroberung Rhegiums später zu fallen, als der Friede des Antalcidas, nach dem die Behandlung, welche Plato in Aegina widerfuhr, nicht mehr möglich war; und einige Zeit musste doch zwischen Plato's Ankunft und seiner Abreise auch verfliessen. Tennemann's Meinung (Plat. Phil. I, 46), dass Plato erst um Ol. 99 in der Akademie aufgetreten sei, bedarf nach dem Bemerkten und sogleich weiter zu Bemerkenden keiner besondern Widerlegung.

1) Für diese Annahme möchte ich zwar auf die S. 296, 2. 297, 2 angeführten Aussagen des siebenten Briefs und des Valerius Maximus kein grosses Gewicht legen, da beide allzu unzuverlässig sind; was aber dafür spricht, ist der Umstand, dass wir von Plato eine Reihe wichtiger Schriften besitzen, die aller Wahrscheinlichkeit nach vor seiner Rückkehr von Sicilien und wenigstens theilweise nach seinem Aufenthalt in Megara verfasst sind. Dahin gehört zunächst der Theätet, Sophist und Politikus. Das älteste von diesen Gesprächen, der Theätet, kann nicht vor dem Jahr 394 geschrieben sein, denn in dieses oder eines der nächstfolgenden Jahre verlegt der Eingang desselben seine Vorlesung durch Euklid; der korinthische Feldzug nämlich, von welchem Theätet dort heimkehrt, muss in diese Zeit fallen, da der korinthische Krieg im Jahr 394 ausbrach, und nach den ersten Jahren von den Athenern nur noch mit Söldnern geführt wurde (Xen. Hell. IV, 4, 1. 14. Diodor XIV, 86. 91 f.). Wahrscheinlich ist er aber auch nicht viel später verfasst worden, denn theils weist die Einkleidung, welche einer Widmung des Gesprächs an Euklid gleichkommt, auf eine Zeit, in der sich Plato von dem Stifter der megarischen Schule noch nicht so bestimmt getrennt hatte, wie wir diess schon im Sophisten finden, theils macht der ganze Eingang den Eindruck, dass er sich auf Dinge beziehe, welche den Lesern noch frisch im Gedächtniss waren. Um ein Merkliches später, als der Theätet, muss der Sophist sein, in welchem Plato den Megarikern so entschieden entgegentritt (vgl. S. 179 f.); da aber er selbst sich im Eingang als seine unmittelbare Fortsetzung giebt, wird er doch durch keinen allzugrossen Zeitraum von ihm getrennt sein. Das Letztere gilt in noch höherem Grade vom Politikus in seinem Verhältniss zum Sophisten. Mit diesen Gesprächen steht weiter der Parmenides nicht blos durch seinen Inhalt und seine Methode, sondern auch durch ausdrückliche Hinweisungen in so naher Verwandtschaft (vergl. meine Platon. Stud. 133 ff. u. A.), dass es doch immer das

aber auch, dass er [1]) von Aegypten aus zunächst wieder nach Athen gieng, und erst nach Jahren die italische Reise antrat [2]).

Hatte aber Plato schon das männliche Alter erreicht, als er die südlichen und westlichen Länder besuchte, hatte er namentlich vor seiner persönlichen Bekanntschaft mit den italischen Pythagoreern die wissenschaftlichen Grundlagen seines Systems schon gefunden

Wahrscheinlichste ist, er sei auch der Zeit nach nicht zu weit von ihnen entfernt. Derselben Periode dürfte endlich auch der Kratylus zuzuweisen sein, wie diess in der Hauptsache von den Meisten anerkannt wird. Wir erhalten mithin eine Reihe wichtiger, innerlich und äusserlich zusammenhängender Werke, deren erstes um mehrere Jahre früher zu sein scheint, als Plato's Rückkehr von Sicilien. Diese Werke scheint aber Plato weder auf seiner Reise geschrieben zu haben, welche gewiss am Wenigsten die Musse zu einer so bedeutenden schriftstellerischen Thätigkeit und die Sammlung zu so anstrengenden dialektischen Arbeiten gewährte noch in Megara; denn theils ist es nicht glaublich, dass er in Megara blieb, nachdem er sich seines Gegensatzes gegen Euklid so bestimmt bewusst geworden war, wie er diess im Sophisten (Anf. und 242, B ff. s. o. S. 179 ff.) ausspricht, theils lässt uns auch die (von Hermann Plat. 499, Steinhart Plat. W. III, 81. 553 mit Unrecht geläugnete), scharfe Polemik des Theätet, des ihm wohl ungefähr gleichzeitigen Euthydem, und des Sophisten gegen Antisthenes (s. o. S. 206, 4. 207, 2. 210, 3. 211, 1. 212, 3. 213, 2) vermuthen, dass Plato damals, als er diese Gespräche schrieb, schon persönlich mit ihm zusammengestossen war, und ihn als seinen Gegner neben sich in Athen hatte. Lebte aber Plato damals Jahre lang schriftstellerisch thätig in Athen, so wird es der Philosoph, welcher die schriftliche Darstellung nur als Erinnerung an die mündliche Rede gelten lassen will (Phädr. 276, D f.), gewiss nicht unterlassen haben, auch im persönlichen Verkehr mit Anderen seine Ansichten auszubreiten.

1) Wie Steinhart vermuthet, Pl. WW. III, 100. 213. 316. 473.

2) Die Mehrzahl unserer Berichterstatter setzt allerdings voraus, er habe sich von Aegypten geradenwegs nach Italien begeben; indessen zeigen die oben bemerkten Abweichungen in den Angaben über die Aufeinanderfolge seiner Reisen, wie sehr es an bestimmten Nachrichten hierüber fehlte. Der siebente Brief schweigt ganz von der ägyptischen Reise, so dass man ihm zufolge nur annehmen kann, er sei unmittelbar von Hause nach Italien gegangen, und seine Schriften liessen sich unter dieser Voraussetzung in seine Lebensverhältnisse am Leichtesten einordnen, da sowohl der Phädrus als der Politikus Spuren der Bekanntschaft mit Aegypten zeigen (s. u. S. 300, 2), während doch der letztere früher, als die sicilische Reise (s. S. 298, 1), und der Phädrus (s. u.) früher, als jener, zu sein scheint. Aber über diese Dinge sind eben nur Vermuthungen möglich.

und in zahlreichen Schriften niedergelegt [1]), so können jene Reisen für seine philosophische Entwicklung nicht die eingreifende Bedeutung gehabt haben, welche man ihnen in älterer und neuerer Zeit nicht selten beigelegt hat. Ihr Hauptgewinn bestand vielmehr für ihn, wie es scheint, neben der allgemeinen Erweiterung seiner Anschauungen und seiner Menschenkenntniss, in der genaueren Bekanntschaft mit der pythagoreïschen Schule [2]), deren bedeutendstes Schriftwerk er auch damals erworben haben soll [3]), und in einem tieferen Studium der Mathematik. In die letztere soll ihn Theodor in Cyrene eingeführt

1) Es wird tiefer unten gezeigt werden, dass schon der Theätet und die ihm zunächst vorangehenden Schriften die Ideenlehre und eine gewisse Kenntniss der pythagoreïschen Philosophie voraussetzen.

2) Was jedoch hierüber Näheres angegeben wird, scheint auf blosser Muthmassung zu beruhen. Cic. a. d. a. O. nennt Archytas, Echekrates, Timäus, Acrion (oder Arion), Valer. Max. auch noch Cätus als Pythagoreer, deren Bekanntschaft er damals gemacht habe, Olympiod. Archytas (der Name des Timäus scheint ausgefallen), Apul. a. a. O. Eurytus und Archytas, Diog. Eurytus und Philolaus, von denen aber der letztere damals schwerlich mehr am Leben war; vgl. Böckh Philol. 5 f. und unsern 1. Th. S. 241 f.

3) Der Erste von den uns bekannten Schriftstellern, welcher den Ankauf der philolaischen Schrift durch Plato bezeugt, ist Timon der Sillograph bei Gell. III, 17; indessen sagt dieser doch nur: Plato habe um hohen Preis ein kleines Buch erhandelt, und mit dessen Hülfe seinen Timäus geschrieben. Dass er diesen Ankauf auf seiner Reise gemacht habe, sagt er nicht, und auch der Preis der Schrift, welchen Gellius angiebt (10,000 Denare = 100 attischen Minen), scheint nicht aus ihm zu stammen. Dagegen erzählt Hermippus (um 230 v. Chr.) bei Diog. VIII, 85, nach der Angabe eines (ungenannten) Schriftstellers, ohne Zweifel eines Alexandriners, habe Plato bei seinem Besuch in Sicilien die Schrift des Philolaus von dessen Verwandten um 40 alexandrinische Minen erkauft, und daraus seinen Timäus abgeschrieben. Andere liessen ihn (ebd.) jenes Werk zum Geschenk erhalten, weil er einen Schüler des Philolaus von Dionys losgebeten habe. Unbestimmter Cic. Rep. I, 10: er habe es bei seinem dortigen Aufenthalt erworben. Nach Satyrus bei Diog. III, 9. VIII, 15 (dem Jambl. v. Pyth. 199 folgt) hätte es nicht Plato selbst, sondern Dio, brieflich von ihm beauftragt, um 100 Minen erkauft; was er, fügt Diogenes bei, wohl habe aufwenden können, denn er solle wohlhabend gewesen sein, und von Dionys, wie auch Onetor angebe, über 80 Talente erhalten haben (Letzteres nicht blos eine übertriebene, sondern eine offenbar erdichtete Angabe; vgl. auch Diog. II, 81 und S. 262, 7). Tzetz. Chil. X, 790 ff. 999 ff. XI, 37 lässt es Dio für ihn um 100 Minen von den Erben des Philolaus kaufen. Mir scheint (mit Böckh Philol. 18 ff. Susemihl Genet. Entw. der plat. Phil. I, 2 f.) nur so viel festzustehen, dass Plato die Schrift des Philolaus gekannt und wohl auch besessen hat; wann aber, wo und wie er in ihren Besitz kam, lässt

haben[1]), und wir haben wenigstens keinen Beweis für die Unrichtigkeit dieser Angabe[2]); weitere Förderung darin konnte er von Archytas und andern Pythagoreern erhalten, und so werden wir schwerlich fehlgehen, wenn wir seine Vorliebe für diese Wissenschaft[3]) und seine ausgezeichneten Kenntnisse in derselben[4]) mit seiner Reise in Verbindung bringen. Was dagegen von dem mathematischen Wissen, der priesterlichen Geheimweisheit und den po-

sich bei den Widersprüchen, der Unsicherheit und theilweisen Unwahrscheinlichkeit der Angaben nicht ausmachen. Die Prolegg. c. 5 übertragen die Sage auf den falschen Timäus von der Weltseele.

1) Diog. III, 6. Apul. a. a. O. Dass Plato mit Theodor bekannt war, wird auch durch Theät. 143, D ff. und den Eingang des Sophisten und Politikus wahrscheinlich. Diese Bekanntschaft hatte er aber ohne Zweifel schon in Athen gemacht, das Theodor kurz vor dem Tode des Sokrates besucht hatte (Plato a. d. a. O., vgl. Xen. Mem. IV, 2, 10).

2) Die Möglichkeit freilich bleibt immer noch, dass die Reise nach Cyrene nur ersonnen worden wäre, um ihm den Mathematiker zum Lehrer geben zu können, dessen er selbst in anerkennender Weise gedacht hatte.

3) Wir werden später finden, welche Bedeutung Plato den mathematischen Verhältnissen, und welchen Werth er der wissenschaftlichen Erkenntniss derselben beilegt. Jene sind ihm das eigentliche Bindeglied zwischen der Idee und der Erscheinung, und dem entsprechend ist diese die Zwischenstufe, welche von der sinnlichen Anschauung zur begrifflichen Betrachtung der Idee überführt. M. vgl. auch die Acusserungen bei Plut. qu. conv. VIII, 2, Anf. Tzetz. Chil. VIII, 972 f. legt ihm auch, gewiss ohne Grund, die Inschrift über seinem Hörsaal bei, welche gewöhnlich für pythagoreïsch ausgegeben wird: μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰςίτω.

4) M. s. hierüber Cic. de orat. I, 50, 217 und Prokl. in Euklid. II, 19 (bei Hermann S. 111), der ihn als einen von den bedeutendsten Förderern der mathematischen Wissenschaften bezeichnet. Favorin bei Diog. III, 24 und Prokl. a. a. O. und S. 58 schreiben ihm die Erfindung der Analyse und der Kegelschnitte zu; indessen sind beide Angaben unsicher; als Erfinder der Kegelschnitte nennt Proklus selbst S. 41 Menächmus. Glaubwürdiger ist die Erzählung, dass er das delische Problem (Verdopplung eines Kubus) gelöst, zugleich aber die gewöhnliche Behandlung der Mathematik getadelt habe: Plut. de Ei 6, S. 386. gen. Socr. 7, S. 579. qu. conv. VIII, 2, 1, 7. S. 718. Marcell. c. 14. Theo Smyrn. c. 1. Auch eine Uhr soll er erfunden haben, Athen. IV, 174, c. Er selbst legt Theät. 147, D ff. dem Theätet einige neue arithmetische Bestimmungen in den Mund, die wohl er ihm geliehen hat, und Rep. VII, 528, A f. führt er den Begriff der Stereometrie als seine Erfindung ein. Von mathematischen Abschnitten in seinen Schriften mag hier noch an Meno 82, A ff. 87, A. Rep. VIII, 546, B f. Tim. 35, A ff. 31, C ff. 53, C ff. erinnert werden.

litischen Ideen erzählt wird, die er sich in Aegypten angeeignet habe [1]), ist höchst unwahrscheinlich [2]).

1) Nach Cic. Fin. V, 29, 87 lernte er von den Priestern *numeros et coelestia* (ebenso Valer. Max. VIII, 7, 3); nach Clemens cohort. 46, A vgl. Strom. I, 303, C Geometrie von den Aegyptern, Astronomie von den Babyloniern, Zauberformeln (wegen Charm. 156, D) von den Thraciern, Anderes von Assyriern und Ebräern; Strabo (XVII, 1, 29. S. 806) wurde in Heliopolis sogar das Haus gezeigt, wo sich Plato zusammen mit Eudoxus (wogegen Diog. VIII, 86 f. zu vgl.) 13 Jahre (!) aufgehalten habe (wofür einige Handschriften der Epitome gewiss willkührlich drei Jahre setzen; s. Strabo ed. Kramer III, 577), bis es ihnen durch diese Ausdauer gelungen sei, die Priester zur Mittheilung einiger von ihren astronomischen Lehren zu bewegen, die meisten hätten sie freilich für sich behalten; Clemens (Strom. a. a. O. vgl. Diog. VIII, 90) kennt auch die Namen der Priester, welche Plato und Eudoxus (die er aber doch der Zeit nach unterscheidet) unterrichtet haben sollen; Plut. gen. Socr. c. 7, S. 578 giebt ihm Simmias zum Begleiter. Apul. dogm. Plat. 3 und die Prolegg. 4 lassen ihn in Aegypten ausser Geometrie und Astronomie noch die heiligen Gebräuche erlernen; Olymp. 5. Lucan. Phars. X, 181. Philostr. v. Apoll. I, 4 redet allein von den letztern, an die auch Plut. de Is. c. 10. S. 354 zunächst denkt; Quintil. I, 12, 15 nur überhaupt von den Geheimnissen der Priester; Diodor I, 98 erinnert (nach Manetho oder andern ägyptischen Quellen) an die Gesetze, welche Plato, wie Solon und Lykurg, von Aegypten entlehnt habe.

2) Die äusseren Zeugnisse als solche nämlich haben keine Beweiskraft, da sie sammt und sonders einer Zeit angehören, die von Plato's Zeitalter weit entfernt und von willkührlichen Erdichtungen über den orientalischen Ursprung der griechischen Weisheit erfüllt ist; und gerade einige von den ältesten (Strabo und Diodor) lauten so unglaublich, und weisen zugleich so deutlich auf trübe ägyptische Quellen hin, dass wir ihnen nicht den geringsten Werth beilegen können. Die geschichtliche Wahrscheinlichkeit ferner ist der Annahme, dass Plato irgend etwas Erhebliches von den Aegyptern hätte entlehnen können, nicht günstig (vgl. unsern 1. Th. S. 31 ff.). Suchen wir endlich in Plato's Lehren und Schriften die Spuren der angeblichen ägyptischen Einflüsse, so ergiebt sich so ziemlich das Gegentheil von dem, was man nach der späteren Ueberlieferung erwarten sollte. Er zeigt wohl Kenntniss Aegyptens (Polit. 264, C. Phädr. 274, C); er bedient sich einmal vielleicht eines ägyptischen Mythus (Phädr. a. a. O.), er leitet einen andern, selbsterfundenen, aus Aegypten ab, indem er das Alter der dortigen Ueberlieferungen rühmt (Tim. 21, E ff.); er lobt einzelne Einrichtungen dieses Landes (Gess. II, 656, D. VII, 799 die Stabilität und den religiösen Charakter der Musik, ebd. VII, 819, A die Berücksichtigung der Rechenkunst im Volksunterricht), während er andere tadelt (a. a. O. II, 657, A: ἀλλ' ἕτερα φαῦλ' ἂν εὕροις αὐτόθι. Im Besondern wird XII, 953, E, wenn die auffallenden Worte καθάπερ u. s. w. von Plato herstammen, die Grausamkeit gegen Fremde gerügt); im Ganzen urtheilt er aber sehr ge-

Bei seinem Besuch in Sicilien kam Plato an den Hof des älteren Dionys [1]. So eng er sich aber hier mit Dio befreundete [2], so an-

ringschätzig von dem sittlichen Zustand und der geistigen Befähigung des ägyptischen Volks, und statt der wissenschaftlichen schreibt er ihm nur die gewerbliche Anlage zu (Rep. IV, 435, E. Gess. V, 747, C). Diess sieht nicht darnach aus, als ob er sich Aegypten für eine namhafte Förderung in seinen philosophischen Bestrebungen verpflichtet gefühlt hätte. Und wirklich ist auch in seinem System kein Zug, der uns auf eine ägyptische Quelle hinwiese. Sein philosophischer Gehalt erscheint von andern, als hellenischen Einflüssen, durchaus unabhängig; seine mathematischen Bestandtheile lehnen sich zunächst an den Pythagoreismus an (vgl. auch S. 301 und Arist. Metaph. I, 6, Anf.); seine religiösen Beziehungen beschränken sich auf die griechische Religion; seine politischen Einrichtungen endlich setzen zu ihrer Erklärung gleichfalls nur die Zustände und Vorbilder voraus, welche Griechenland darbot, und auch der Unterschied der Stände im Staat ist, wie seiner Zeit gezeigt werden wird, aus ganz anderen Gründen, als einer Nachahmung der ägyptischen Kasten, zu erklären: gerade die bezeichnendste Einrichtung im ägyptischen Staatswesen, die Priesterherrschaft, fehlt Plato gänzlich, und wird von ihm (Polit. 290, D ff.) sogar, unter ausdrücklicher Erinnerung an Aegypten, mit grosser Entschiedenheit bekämpft. Man vgl. zu dem Vorstehenden Hermann S. 54 ff. 112 ff., wo sich auch weitere Litteratur findet, und unsern 1. Th. S. 22 ff.

1) Diese Thatsache selbst lässt sich nicht wohl bezweifeln, da alle Berichte darüber übereinstimmen, und Plato selbst in seiner Schilderung des Tyrannen (Rep. VIII, Schl. IX, Anf.) aus einer solchen persönlichen Erfahrung heraus zu sprechen scheint. Die näheren Umstände jedoch werden verschieden angegeben. Während schon frühe die Verläumdung auftaucht, dass der Philosoph nur der sicilischen Küche zuliebe nach Syrakus gesegelt sei (vgl. ep. Plat. VII, 326, B ff. Apul. dogm. Plat. 4. Themist. or. XXIII, 285, c. Aristid. or. XLVI de quatuorv. T. II, 301 Dind. Lucian paras. 34. Olympiod. 4. Diog. III, 34. VI, 25 u. A. ähnlich bei Philostr. v. Apoll. I, 35: ὑπὲρ πλούτου Σικελικοῦ), ist die gewöhnliche Angabe, er sei wegen der feuerspeienden Berge hingegangen (Diog. III, 18. Apul. 4. Olymp. 4. Prolegg. 4. Hegesander bei Athen. XI, 507, b; unbestimmter der 7te plat. Brief 326, D und nach ihm Plut. Dio 4: der Zufall oder auch eine göttliche Schickung habe ihn hingeführt); weiter hätte ihn nach Diog. Dionys genöthigt, ihn zu besuchen, wogegen nach Plutarch Dio es war, der ihn mit seinem Schwager bekannt machte, und Olympiodor ihn selbst den Tyrannen aufsuchen lässt, um ihn zur Niederlegung der Herrschaft zu bewegen; nach Corn. Nepos X, 2 endlich, mit dem in der Hauptsache Diodor XV, 7 übereinstimmt, hätte Dionys auf Dio's Bitten den Philosophen aus Tarent berufen.

2) M. s. die angeführten Stellen, namentlich den siebenten platonischen Brief, der freilich so wenig, als die übrigen platonischen Briefe, eine zuverlässige Quelle ist, der aber doch beweist, dass Dio's nahes Verhältniss zu

stössig war sein Freimuth dem Tyrannen [1]), und dieser übergab in seinem Zorn den unbequemen Sittenprediger dem spartanischen Gesandten Pollis, welcher ihn nach Aegina auf den Sklavenmarkt brachte. Ein Cyrenäer Anniceris löste ihn aus, und so kehrte er wieder in seine Vaterstadt zurück [2]). Erst jetzt soll Plato förmlich als Lehrer aufgetreten sein. Wie Sokrates in Gymnasien und an andern öffentlichen Orten die lernbegierige Jugend aufgesucht hatte, so wählte auch er sich als Ort seiner Lehrthätigkeit zunächst ein Gymnasium, die Akademie, aus der er sich jedoch später in seinen

Plato allgemein angenommen wurde, Nepos, Plutarch, auch Cic. de orat. III, 34, 139 und was S. 288 f. 300, 3 über Dio's angebliche Leistungen für ihn angeführt ist.

1) So viel nämlich wird wohl richtig sein; die näheren Ausführungen freilich bei Plut. Diog. Olympiod. a. d. a. O. scheinen willkührliche Ausmalungen zu sein. Auch für die Anekdoten über Plato's Zusammentreffen mit Aristipp, das Manche schon in diese Zeit verlegen, lässt sich nicht einstehen; s. oben S. 244, 2. 262, 7.

2) Die Angaben lauten auch hier im Einzelnen sehr verschieden. Nach Diodor XV, 7 liess Dionys den Philosophen auf dem (syrakusischen) Sklavenmarkt um 20 Minen verkaufen, seine Freunde jedoch lösten ihn aus, und schickten ihn in befreundetes Land. Dagegen berichtet Diogenes 19 f. nach Favorin, er habe ihn zuerst tödten wollen, sei zwar durch Dio und Aristomenes von diesem Vorsatz abgebracht worden, habe ihn jedoch Pollis übergeben, um ihn zu verkaufen; von diesem nach Aegina gebracht, habe Plato zuerst als Athener, einem bestehenden Volksbeschluss gemäss, getödtet werden sollen, sei dann aber zum Verkauf begnadigt worden u. s. w.; derselbe fügt bei, Dio oder andere Freunde hätten Anniceris seine Auslage (20 oder 30 Minen) wieder ersetzen wollen, er habe sie aber nicht angenommen, sondern ihm (für dieselbe) den Garten in der Akademie gekauft, dessen Kaufpreis auch Plut. exil. 10, S. 603 auf 3000 Drachmen (30 Minen) angiebt. Plutarch seinerseits (Dio 5 vgl. tranqu. an. 12, S. 471) sagt, als sich Plato mit Dionys verfeindet, haben ihn seine Freunde auf dem Schiffe, mit welchem Pollis nach Griechenland fuhr, zurückbefördert (was aber kaum glaublich ist, wenn Sparta und Athen damals Krieg führten), Dionys aber habe diesen heimlich gebeten, ihn zu tödten, oder doch zu verkaufen, worauf ihn Pollis zu diesem Zweck nach Aegina gebracht habe. Tzetz. Chil. X, 995 ff. endlich hat die wunderliche Version, dass Plato von Archytas dem Pollis abgekauft und in der pythagoreïschen Philosophie unterrichtet worden sei. Auch Seneca (ep. 47, 12 und bei Lactant. Inst. III, 25, 15 f.) erwähnt des Vorgangs, indem er Anniceris tadelt, dass er nur 8000 Sestertien (20 Minen) für einen Plato bezahlt habe. Olympiod. 4 verlegt den Vorfall gar in die zweite Reise. Was Göttling Ges. Abh. I, 369 bemerkt, um Dionys von der Schuld des Verkaufs freizusprechen, trifft theils nur Plutarch's Darstellung, theils ist es auch an sich unsicher.

nahegelegenen Garten zurückzog [1]. Ueber die Art seines Unterrichts ist uns nichts überliefert [2]: erwägen wir aber, wie entschieden er sich gegen die Redner ausspricht, die lange Vorträge halten, aber weder zu fragen noch zu antworten wissen [3], und wie tief er aus demselben Grunde die schriftliche Darstellung, welche jedem Missverstand und Missbrauch preisgegeben sei, gegen die lebendige persönliche Einwirkung durch wissenschaftliches Gespräch herabsetzt [4]; beachten wir die Thatsache, dass er sich für seine Schriften die dialogische Gedankenentwicklung zum Gesetz gemacht, und sich in seiner langen schriftstellerischen Laufbahn keine einzige nennenswerthe Abweichung von diesem Gesetz erlaubt hat, so können wir kaum bezweifeln, dass er diesen Grundsätzen auch im mündlichen Unterricht treu geblieben sein werde. Andererseits hören wir aber aus Plato's späteren Jahren von einem Vortrag über das Gute, welchen Aristoteles und einige seiner Mitschüler herausgaben [5]; Aristoteles selbst erwähnt Reden über die Philosophie [6]; und dass

1) Diog. III, 5. 7. 41 vgl. Hermann 121 f., der auch über die Darstellung Olympiodor's c. 6 und der Prolegg. c. 4 das Nöthige bemerkt. Nach Aelian III, 19 hätte er sich erst nach seiner dritten sicilischen Reise, von Aristoteles verdrängt, für einige Monate in seinen Garten zurückgezogen, was offenbar falsch ist. Ders. IX, 10 und Porphyr de abstin. I, 36 giebt an, die Akademie habe für ungesund gegolten (womit es aber nicht so schlimm ausgesehen haben kann; Plato wenigstens, Speusipp und Xenokrates sind dort alt geworden), Plato jedoch habe sich geweigert, auszuziehen, um länger zu leben. Hieron. adv. Jovin. II, 203 Mart. meint gar, den Philosophen allzusehr nach sich selbst beurtheilend, er sei desshalb in die ungesunde Akademie gezogen, *ut cura et assiduitate morborum libidinis impetus frangeretur;* ebenso Aen. Gaz. Theophr. ed. Barth S. 25.

2) Olympiod. 6 hat nicht den Werth eines Zeugnisses, und gäbe auch keinen erheblichen Aufschluss.

3) Prot. 328, E ff. 334, C ff. Gorg. 449, B.

4) Phädr. 275, D f. 276, E.

5) Die Nachweisungen hierüber, aus Simpl. Phys. 32, b. 104, b. 117, a. Alex. z. Metaph. I, 6 (Schol. in Arist. 551, b, 19). Philopon. de an. C, 2, giebt Brandis de perd. Arist. libr. de ideis et de Bono S. 3 f. 23 ff. Auf denselben Vortrag bezieht sich, was Aristox. Harm. Elem. II, S. 30 nach Aristoteles mittheilt.

6) De an. I, 2. 404, b, 18; über die Frage, ob die aristotelischen Bücher, und mithin auch die platonischen Vorträge, über das Gute, mit denen über die Philosophie identisch waren, oder nicht, s. m. Brandis a. a. O. 5 f. gr.-röm. Phil. II, b, 1, 84 f.

diess nicht Gespräche, sondern wenigstens im Wesentlichen fortlaufende Vorträge waren, wird theils ausdrücklich bezeugt [1]), theils lässt es sich ihrem Inhalt zufolge nicht anders annehmen. Ueberhaupt sind viele Theile des platonischen Systems von der Art, dass sie sich nicht wohl im Gespräch mittheilen liessen. Das Wahrscheinlichste ist daher, dass sich Plato je nach den Umständen beider Formen bedient hat; wobei immerhin die Vermuthung erlaubt sein muss, es sei in seinem mündlichen Unterricht ebenso, wie in seinen Schriften, das Gespräch gegen die selbständige Darstellung in dem Maasse zurückgetreten, in dem er theils durch die Jahre von seiner Lebendigkeit verlor, theils auch in seinem Unterricht von den vorbereitenden Untersuchungen zur dogmatischen Auseinandersetzung seiner Lehre fortgieng. Dass er neben den Mittheilungen, welche für den engeren Kreis seiner Freunde bestimmt waren, auch Vorträge für das grössere Publikum hielt, ist nicht wahrscheinlich [2]). Glaublicher ist es, dass er seine Schriften mit seinem mündlichen Unterricht in Verbindung brachte, und sie zur Erinnerung an denselben seinen Schülern mittheilte [3]); auch hierüber fehlt es uns jedoch gänzlich an Nachrichten [4]). Mit dem wissenschaftlichen Ver-

1) Aristox. a. a. O. nennt sie ἀκρόασις, Simpl. λόγοι und συνουσία.

2) Aus Diog. III, 37 (s. Anm. 4) folgt es nicht, denn diese Stelle scheint sich auf eine Vorlesung in der Schule zu beziehen. Dagegen weiss Themist. or. XXI, 245, D, dass einmal zu einem Vortrag Plato's im Piräeus aus Athen und vom Lande Alles herbeigeströmt sei, als er aber auf die Lehre vom Guten gekommen sei, haben sich alle, bis auf Plato's gewöhnliche Zuhörer, wieder verlaufen. Diess ist jedoch ohne Zweifel nur eine willkührliche Erweiterung dessen, was Aristox. a. a. O. nach Aristoteles erzählt, dass die meisten platonischen Schüler sehr verwundert gewesen seien, in dem Vortrag über das Gute statt der Dinge, welche man gewöhnlich für Güter hält, von Mathematik und Astronomie und schliesslich von dem Einen Guten zu hören. Plato hat die tiefsten Punkte seines Systems gewiss nicht vor einem zusammengelaufenen Haufen, wie ihn sich Themistius denkt, auseinandergesetzt, und überhaupt, bei seiner Ansicht über die Bedingungen einer erfolgreichen Beschäftigung mit der Philosophie und über die Werthlosigkeit blosser Volks- und Prunkreden, sich schwerlich mit populären Vorträgen für solche befasst, die jene Bedingungen nicht erfüllt hatten.

3) Vgl. Phädr. 276, D: es möge Einer wohl statt anderer Unterhaltung Bücher schreiben, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται, καὶ παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι.

4) Das Geschichtchen nämlich, welches Diog. 37 aus Favorin giebt, dass bei der Vorlesung des Phädo alle Anwesenden, ausser Aristoteles, weggegangen

kehr verband sich bei unserem Philosophen ohne Zweifel jenes freundschaftliche Zusammenleben, wie er selbst es aus dem sokratischen Kreise und der pythagoreïschen Gesellschaft gewohnt war: wer das philosophische Streben von dem sittlichen so wenig zu trennen wusste, von dem lässt sich erwarten, dass ihm auch die wissenschaftliche Gemeinschaft zur sittlichen Lebensgemeinschaft wurde. In diesem Sinn soll er sich unter Anderem mit seinen Schülern von Zeit zu Zeit regelmässig zu gemeinsamen Mahlen vereinigt haben [1]).

Auf diese wissenschaftlich erziehende Thätigkeit glaubte sich Plato in seinem Wirken um so mehr beschränken zu sollen, je vollständiger ihn die Erfahrung überzeugte, dass ein Mann von seinen Grundsätzen in dem damaligen Athen keine Aussicht habe, als Staatsmann etwas zu erreichen [2]). Der Wunsch jedoch, dass es anders

seien, ist höchst unwahrscheinlich. So gering kann das philosophische Interesse und die Achtung gegen ihren Lehrer auch bei untergeordneten Schülern Plato's nicht gewesen sein, dass etwas der Art, gerade beim Vortrag jenes Meisterwerks, hätte vorkommen können. Zudem war der Phädo damals, als Aristoteles Plato's Schüler wurde, ohne Zweifel längst veröffentlicht.

1) Athen. XII, 547, d ff. berichtet tadelnd aus Antigonus Karystius von dem Aufwand, welchen der Peripatetiker Lyko bei den Mahlzeiten eingeführt habe, die aus einer gemeinsamen Beisteuer der Schüler am Ersten jedes Monats gehalten wurden, und mit Opfern für die Musen verknüpft waren, und fährt dann fort: οὐ γὰρ ἵνα συῤῥυέντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῆς ἕως τοῦ ὀρθρίου γενομένης τραπέζης ἀπολαύσωσιν, ἢ χάριν ἐξοινίας, ἐποιήσαντο τὰς συνόδους ταύτας οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Σπεύσιππον, ἀλλ' ἵνα φαίνωνται καὶ τὸ θεῖον τιμῶντες καὶ φυσικῶς ἀλλήλοις συμπεριφερόμενοι· καὶ τὸ πλεῖστον ἕνεκεν ἀνέσεως καὶ φιλολογίας. Hiernach scheint es, dass schon in der Akademie monatliche Festmahle zu Ehren der Musen eingeführt waren, und eben diese scheinen es zu sein, auf welche sich die bekannte Erzählung von dem Feldherrn Timotheus bezieht, der nach einem Mahle bei Plato geäussert habe: auf diese Gesellschaften befinde man sich auch am andern Tag wohl (Plut. sanit. tu. 9, S. 127. qu. conv. VI, prooem. Athen. X, 419, c. Ael. V. H. II, 18 nach derselben Quelle); Athen. wenigstens a. a. O. sagt, wie von etwas Bekanntem: τὸ ἐν Ἀκαδημίᾳ συμπόσιον, und ebenso I, 4, e: ἐν τῷ Πλάτωνος συσσιτίῳ. Welchem Neupythagoreer er aber in der letztern Stelle die Nachricht verdankt, dass es bei diesen Syssitien 28 (4×7) Gäste gewesen seien, hat er uns verschwiegen.

2) Vgl. S. 295. Von den Erklärungen, die dort nachgewiesen wurden, mag hier nur die bezeichnendste, Rep. VI, 496, C, angeführt werden. Bei dem gegenwärtigen Zustand der Staaten, sagt hier Plato, gelingt es immer nur Wenigen, sich der Philosophie zu widmen und ihr treu zu bleiben. καὶ τούτων δὴ τῶν ὀλίγων οἱ γευόμενοι καὶ γευσάμενοι ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα, καὶ τῶν

sein möchte, war darum nicht minder lebhaft in ihm [1]), und dass er auch die Hoffnung nicht aufgegeben hatte, es irgend einmal anders zu treffen, zeigen jene zwei grossen staatswissenschaftlichen Werke, welche gar nicht blos wissenschaftliche Ideale aufzustellen, sondern zugleich auf die gegebenen Zustände maassgebend einzuwirken bestimmt sind. Wollte er daher auch so wenig, als sein grosser Lehrer, selbst Staatsmann sein, so werden wir ihm doch, wie jenem, die Absicht zutrauen dürfen, Staatsmänner zu bilden [2]); und wenn er

πολλῶν αὖ ἱκανῶς ἰδόντες τὴν μανίαν, καὶ ὅτι οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιὲς ὡς ἔπος εἰπεῖν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει, οὐδ' ἔστι ξύμμαχος, μεθ' ὅτου τις ἰὼν ἐπὶ τὴν τῶν δικαίων βοήθειαν σώζοιτ' ἂν, ἀλλ' ὥσπερ εἰς θηρία ἄνθρωπος ἐμπεσὼν, οὔτε ξυναδικεῖν ἐθέλων οὔτε ἱκανὸς ὢν εἷς πᾶσιν ἀγρίοις ἀντέχειν, πρίν τι τὴν πόλιν ἢ φίλους ὀνῆσαι προαπολόμενος ἀνωφελὴς αὑτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν γένοιτο, ταῦτα πάντα λογισμῷ λαβὼν, ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι κονιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένου ὑπὸ τειχίον ἀποστὰς, ὁρῶν τοὺς ἄλλους καταπιμπλαμένους ἀνομίας ἀγαπᾷ, εἴ πῃ αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων βιώσεται u. s. w.

1) 'Αλλά τοι, lässt Plato a. a. O. erwiedern, οὐ τὰ ἐλάχιστα ἂν διαπραξάμενος ἀπαλλάττοιτο, worauf Sokrates versetzt: οὐδέ γε τὰ μέγιστα, μὴ τυχὼν πολιτείας προςηκούσης· ἐν γὰρ προςηκούσῃ αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει. Weiter vgl. m. ebd. V, 473, C f.

2) Wirklich ist auch aus seiner Schule (wie diess Hermann Plat. 74 f. nachweist) eine Reihe politisch bekannter Namen hervorgegangen. Plut. adv. Col. 32, 6 ff. S. 1126 nennt in dieser Beziehung ausser Dio: Phocion, von welchem er auch Phoc. c. 4 sagt, dass er in jüngeren Jahren Plato, hierauf Xenokrates gehört habe (ein Schüler des Letzteren kann aber der weit ältere Staatsmann nicht gewesen sein, wenn er auch von ihm, wie von Andern, Vorträge gehört haben mag); Chabrias (dem er allein in seinem Process zur Seite geblieben sein soll; Diog. III, 24; s. jedoch S. 289, 2); Pytho und Heraklides, die Mörder des thracischen Tyrannen Kotys (auch bei Diog. 46 als Platoniker genannt; Weiteres bei Hermann); Aristonymus, welcher den Arkadern, Phormio, welcher den Eliern, Menedemus, welcher den Pyrrhäern Gesetze gab; Delius von Ephesus, der Alexanders Perserzug betrieb. Dazu kommen Chio und Leonides, welche bei der Ermordung des Tyrannen Klearch von Heraklea umkamen (Justin XVI, 5. Suid. Κλέαρχος vgl. Memnon bei Phot. Cod. 224. S. 224 f. Bekk.), und Euphräus der Günstling Perdikka's (ep. Plat. V. Athen. XI, 506, e. 508, d). Auch Demosthenes (Cic. de orat. I, 20, 89. Brut. 31, 121. Orat. 4, 15. Off. I, 1, 4. Plut. Demosth. 5 nach einem Ungenannten bei Hermippus. vit. X orat. VIII, 3. S. 844. Mnesistratus bei Diog. III, 46. Quintil. XII, 2, 22. 10, 24. Lucian enc. Demosth. 12. 47. Schol. in Demosth. c. Androt. 40), der aber nach Hermippus b. Gell. N. A. III, 13 seinen Unterricht nachher mit dem des Redners Kallistratus vertauscht hätte, Hyperides (Diog. a. a. O.), Lykurg (ebd. Pseudoplut. v. X orat. VII, 2. S. 841) werden seine Schüler genannt, es fragt sich mit welchem Recht (vgl.

die Aufforderung zu einer politischen Thätigkeit zurückwies, wo er nach Befund der Umstände keinen Erfolg hoffte [1]), so lag doch in seinen Grundsätzen nichts, was ihn hätte abhalten können, ihr zu folgen, wenn sich eine günstige Gelegenheit für die Verwirklichung seiner Ideen darbot [2]). Eine solche Gelegenheit schien sich nun zu zeigen, als ihn nach dem Tode des älteren Dionysius [3]) Dio, und auf seinen Betrieb der jüngere Dionys, dringend nach Syrakus einlud [4]). Gelang es, diesen Herrscher für die Philosophie und für

Hermann 120 f.); der Redner Aeschines (Schol. z. Aesch. de falsa leg. §. 1, angeblich nach Demetrius Phalereus, vgl. Apollon. v. Aesch. S. 14) war es gewiss nicht; Isokrates erscheint bei Diog. III, 8 vgl. Phädr. 278, E als sein Freund (eine anonyme Lebensbeschreibung bei Sauppe Orat. att. II, 5, a, 36 nennt eine dem Isokrates unterschobene Rede über Plato), muss sich ihm aber später entfremdet haben (vgl. Panath. 118. Philipp. 12 und Sauppe Ztschr. für Alterthumsw. 1835, S 406 f.); Timotheus (s. o. 307, 1. Ael. V. H. II, 10) kann nur ein entfernterer Bekannter von ihm gewesen sein. Andererseits weiss Athen. XI, 508, e ff., der freilich kein unpartheiischer Zeuge ist, mehrere Akademiker aufzuzählen, welche nach der Tyrannis gestrebt haben, wie Kallippus, der ruchlose Mörder Dio's (über den auch Diog. III, 46 zu vgl.) u. A.; auch der vorhin genannte Klearch von Heraklea soll nach Suid. u. d. W. kurze Zeit Plato's Schule besucht haben.

1) Nach Plut. ad princ. inerud. 1, S. 779. v. Luculli c. 2. Ael. V. H. XII, 30 hätten ihn die Cyrenäer, nach Diog. III, 23. Ael. V. H. II, 42 die Arkader und Thebaner bei der Gründung von Megalopolis um die Entwerfung von Gesetzen gebeten, er hätte es aber beidemale abgelehnt, dort, weil ihm Cyrene zu üppig war, hier, weil er erfuhr, ἴσον ἔχειν οὐ θέλοντας. Letzteres kann aber nicht besagen, dass sie sich einer demokratischen Verfassung geweigert haben, die ihnen Plato gewiss nicht gegeben hätte, während sie ihnen Aristonymus gab, sondern das ἴσον muss hier, wenn die Angabe überhaupt Grund hat, das Gerechte, politisch Angemessene bezeichnen. Ep. Plat. XI ist werthlos.

2) Er selbst bezeichnet es Rep. I, 347, C. VII, 519, C ff. als eine Nothwendigkeit, dass die Philosophen sich den Staatsgeschäften nicht entziehen, woraus die entsprechende Pflicht von selbst folgt, und dass diese Pflicht nur dem eigenen Staat gegenüber gelte, glaubte ein Mann, der so warm für sein politisches Ideal begeistert war, gewiss nicht.

3) Dieser erfolgte Ol. 103, 1 zu Anfang des Winters, also 368 vor Chr. Diod. XV, 73 f. In die nächstfolgenden Jahre muss Plato's Reise fallen. Cicero (senect. 12, 41, wozu unser 1. Thl. S. 244, 3 zu vgl.), der sie (oder am Ende, nach Fin. V, 29, 87 gar schon die erste Reise) in das Jahr d. St. 405 verlegt, bedarf keiner Widerlegung.

4) Ep. Plat. VII, 327, B ff. II, 311, E. III, 316, C f. Plut. Dio 10 f. (vgl. c. princ. phil. 4, 6. S. 779), der hinzufügt, auch die italischen Pythagoreer

Plato's politische Grundsätze zu gewinnen, — und diess scheint Plato, oder doch Dio, allerdings gehofft zu haben [1]) — so liess sich von einer solchen Veränderung die bedeutendste Wirkung, nicht blos für sein eigenes Reich, sondern für ganz Sicilien und Grossgriechenland, und weiter für alle hellenischen Staaten erwarten. Indessen zeigte die Erfahrung nur zu bald, auf welchem schwachen Grunde diese Hoffnung ruhte. Als Plato wirklich nach Syrakus kam, nahm ihn der junge Fürst zwar auf's Zuvorkommendste auf, und zeigte Anfangs ein lebhaftes Interesse für ihn und seine Bestrebungen [2]); bald aber wurde er der ernsten Unterhaltungen satt, und nachdem seine nicht ganz grundlose Eifersucht gegen Dio zum offenen Zerwürfniss mit diesem Staatsmann, und am Ende zu seiner Verbannung geführt hatte, musste Plato zufrieden sein, der peinlichen Lage, in die er gerathen war, durch seine Rückkehr nach Hause entgehen zu können [3]). Nichtsdestoweniger entschloss er sich nach

hätten ihre Bitten mit denen Dio's vereinigt; Corn. Nepos Dio c. 3 u. A. Der siebente platonische Brief ist freilich kein zuverlässiges Zeugniss, von ihm sind die Späteren abhängig, und Plutarch's weitere Quellen kennen wir nicht; aber dass Plato seine zweite und dritte sicilische Reise überhaupt gemacht hat, lässt sich theils wegen der Uebereinstimmung der Zeugen, theils auch desshalb nicht bezweifeln, weil sonst der Verfasser des Briefs keinen Grund gehabt hätte, ihn darüber zu vertheidigen, und dass seine Beweggründe im Wesentlichen die angegebenen waren, ist theils an sich selbst und nach der ganzen politischen Lage wahrscheinlich, theils ergiebt es sich aus der Stelle Gess. IV, 709, E ff., in welcher Hermann S. 69 gewiss richtig einen Ausdruck der Hoffnungen erkannt hat, welche Plato nach Syrakus führten, und welche er auch später ihrer allgemeinen Grundlage nach nicht für verfehlt hielt, wenn sie auch im gegebenen Fall nicht eingetroffen waren.

1) Was dagegen Diog. III, 21 sagt, dass er Dionys um Land und Leute zur Verwirklichung seines Staats gebeten habe, ist gewiss falsch, und auch die Angabe des Apul. dogm. Plat. 4 ein Missverständniss.

2) Das Nähere, wofür ich aber zum kleinsten Theil einstehen möchte, bei Plut. Dio 13. adul. et am. 7, S. 52. 26, S. 67. Plin. h. n. VII, 30. Ael. V. H. IV, 18. Nepos a. a. O. Die angeblichen Berührungen zwischen Plato und Aristipp am syrakusischen Hof sind schon S. 244. 262, 7 besprochen worden.

3) Ep. Plat. VII, 329, B ff. III, 318, C. Plut. Dio 14. 16. Diog. III, 21 ff. verlegt schon in diese Reise, was nach bessern Berichten erst bei der dritten vorkam, und dafür in die erste einen Zug, den Plutarch von der zweiten erzählt. Den letzteren hat auch Stob. Floril. 13, 36, der aber einen sonst von Dionys und Aristipp erzählten Vorfall (s. S. 262, 7) mit hereinbringt.

einigen Jahren, auf das Andringen des Tyrannen und die Bitten seiner Freunde, zu einer nochmaligen Fahrt nach Sicilien. Sein nächster Zweck war dabei ohne Zweifel, eine Aussöhnung zwischen Dio und Dionys zu versuchen [1]); in weiterer Aussicht mögen sich hieran neue politische Hoffnungen geknüpft haben; das Unternehmen hatte aber einen so übeln Ausgang, dass Plato selbst nur durch die Verwendung der Pythagoreer, welche damals an der Spitze des tarentinischen Staats standen, den Gefahren entgieng, mit welchen ihn das Misstrauen des leidenschaftlichen Fürsten bedrohte [2]). Ob er nach seiner Rückkehr [3]) Dio's kriegerisches Vorgehen gegen den Letztern billigte, wissen wir nicht [4]); er seinerseits, nun bereits siebzigjährig, scheint von da an auf jede politische Wirksamkeit verzichtet zu haben [5]). Seine wissenschaftliche Thätigkeit dagegen

1) Dio, welcher schon bei den zwei ersten Reisen als begeisterter Verehrer Plato's erscheint, war ihm inzwischen (nach Plut. Dio 17) durch einen längeren Aufenthalt in Athen noch näher gekommen, bei dem er sich auch mit Speusippus eng befreundete.

2) Ep. plat. III, 316, D ff. VII, 330, B. 333, D. 337, E ff. und nach dieser Quelle Plut. Dio 18—20. Max. Tyr. Diss. XXI, 9. Diog. 23. Das Einzelne dieser Darstellung ist aber unsicher, der Brief des Archytas b. Diog. 22 gewiss unächt. Nach Plut. c. 22 (vgl. ep. Plat. II, 314, D) begleitete ihn Speusipp, nach Diog. IV, 11 Xenokrates nach Syrakus. Die Leitung der Schule in Athen soll er für die Dauer seiner Abwesenheit Heraklides übertragen haben (Suid. Ἡρακλείδης — die epistolae Heraclidis, welche Ast Pl. L. und Schr. S. 30 und selbst Brandis gr.-röm. Phil. II, a, 145 hiezu anführt, giebt es nicht, dieses Citat verdankt vielmehr seinen Ursprung nur einem Missverständniss von Tennemann's Worten Plat. Phil. I, 54: „Suidas in Heraclides Epistol. [Platonicae nämlich] II. S. 73" [Bip.]).

3) Nach ep. VII, 350, B vgl. m. S. 345, D müsste diese in das Frühjahr d. J. 360 v. Chr. fallen, denn nach derselben soll er Dio bei den olympischen Spielen, welche nur die des genannten Jahres sein können, getroffen, und ihn über die Vorgänge in Syrakus unterrichtet haben. Seine Hinreise würde also 361 zu setzen sein. Vgl. Hermann S. 66.

4) Cic. de orat. III, 34, 139 und Ael. V. H. III, 17 stellen die Sache so dar, als ob der Antrieb zu dem Unternehmen von Plato ausgegangen wäre; diess ist aber wohl nur eine übertreibende Folgerung aus ep. Plat. VII, 326, E vgl. ep. IV. Dagegen fand Dio bei Speusippus und andern Platonikern lebhafte Unterstützung (Plut. Dio 22. 17). Auch sein Begleiter und späterer Feind Kallippus wird als platonischer Schüler bezeichnet (s. S. 308, 2), was ep. Plat. 333, E (vgl. Plut. Dio 54) vielleicht nur aus apologetischem Interesse geläugnet wird (Hermann 121).

5) Athen. XI, 506, e sagt zwar, schon mit Archelaus von Macedonien

setzte er, von Einheimischen und Fremden gefeiert [1]), bis zu seinem Tod fort [2]), der ihn nach einem heiteren und ruhigen Alter [3]), angeblich bei einem Hochzeitmahl [4]), überraschte.

Plato's Charakter war schon im Alterthum mancherlei Verunglimpfungen ausgesetzt. Zwar die Scherze der Komiker, welche uns überliefert werden [5]), sind harmlos genug, und gelten mehr dem Philosophen, als dem Menschen; dagegen erheben Andere Vorwürfe, für die SENECA's Entschuldigung [6]), dass das Leben eines Philosophen seiner Lehre nie vollkommen entsprechen könne, kaum ausreichen dürfte. Einerseits werden ihm mancherlei Liebesver-

nahe befreundet, habe er später zu Philipp's Thronbesteigung den Grund gelegt, und hieraus könnte man schliessen, dass er sich überhaupt zur macedonischen Parthei gehalten habe. Allein jene Angabe in Betreff des Archelaus wird schon durch die Zeitrechnung und durch Gorg. 470, D ff. widerlegt, und die angebliche Unterstützung Philipp's beschränkt sich nach dem, was Athen. selbst anführt, darauf, dass Plato's Schüler Euphräus diesem Prinzen von Perdikkas eine Herrschaft verschafft hatte, deren er sich zur Vorbereitung weiterer Plane bediente. Eine persönliche Verbindung scheint zwischen Beiden kaum stattgefunden zu haben; AEL. V. H. IV, 19 sagt zwar, Philipp habe Plato, wie andern Gelehrten, Ehre erzeigt, aber nach SPEUSIPP bei ATHEN. a. a. O. DIOG. 40 hätte er sich auch wieder ungünstig über ihn geäussert.

1) M. vgl. hierüber ausser dem, was S. 309, 1 und über sein Verhältniss zu Dio und Dionys angeführt wurde: DIOG. 25 und was später über die Ausdehnung der platonischen Schule zu bemerken sein wird.

2) Von seinen schriftstellerischen Arbeiten wird diess ausdrücklich bezeugt (s. o. S. 287, und DIOG. 37. DIONYS. comp. verb. S. 208. QUINTIL. VIII, 6, 64, wozu jedoch SUSEMIHL, Genet. Entw. II, 90 ff. zu vgl. ist); dass es sich mit seiner Lehrthätigkeit nicht anders verhielt, dürfen wir mit Sicherheit annehmen. Die angebliche Störung der letztern durch Aristoteles wird später, im Leben des Aristoteles, besprochen werden.

3) CIC. senect. 5, 13.

4) HERMIPPUS bei DIOG. III, 2. AUGUSTIN Civ. D. VIII, 2. SUID. Πλάτ., womit CICERO's *scribens est mortuus* (a. a. O.) nicht streitet, denn diess ist wohl nicht wörtlich zu nehmen. Nach DIOG. 40 hatte ein Philo des sprichwörtlichen Ausdrucks: Πλάτωνος φθεῖρες erwähnt, und Myronian daraus geschlossen, dass er (wie angeblich Pherecydes u. A.) an der φθειρίασις gestorben sei. Diess ist nun gewiss falsch; vielleicht geht jener Ausdruck ursprünglich auf die Stelle Soph. 227, B, oder es hat wenigstens diese Stelle zu der Erfindung Anlass gegeben. Ueber Plato's Bestattung, Denkmäler und Testament s. m. DIOG. III, 25. 41 ff. OLYMPIOD. 6. PAUSAN. I, 30, 3. HERMANN S. 125, 197.

5) B. DIOG. III, 26 ff. ATHEN. II, 59, c ff. XI, 509, c.

6) Vit. be. 18, 1.

hältnisse mit Männern und Weibern schuldgegeben, die doch immer einen Schatten auf sein Andenken werfen würden [1]; andererseits soll er sich gegen mehrere von seinen Mitschülern unfreundlich, ja feindselig benommen haben [2]. Weiter wird ihm Tadelsucht und Eigenliebe vorgeworfen [3]; des empörenden Benehmens nach Sokra-

1) M. s. Diog. 29. Ael. V.H. IV, 21. Athen. XIII, 589, c und oben S. 290, 2. Selbst Dio wird hier sein Geliebter genannt, und dafür eine Grabschrift angeführt, welche Plato, mindestens 73jährig, auf den auch schon wohl 60jährigen Freund verfasst haben soll. (Dass Antisthenes in seinem Σάθων durch den Titel auf Plato's Ausschweifungen in der Liebe angespielt habe, ist eine ganz willkührliche Vermuthung; der Tadel Dicäarch's b. Cic. Tusc. IV, 34, 71 gilt nicht seinem Charakter, sondern seiner Philosophie). Dagegen versichert Suid. S. 3000 Gaisf., er sei nie in ein geschlechtliches Verhältniss getreten, was aber zunächst wohl auch nur dogmatische Fiktion im Sinn der späteren Ascese ist.

2) Ein wirklich feindseliges Verhältniss lässt sich aber nur zwischen Plato und Antisthenes nachweisen (s. o. S. 212), und hiebei war Dieser Allem nach der angreifende, jedenfalls der derbere und leidenschaftlichere Theil. Die Behauptung dagegen, dass unser Philosoph Aeschines und Phädo schlecht behandelt habe, ist schon S. 137, 4. 170, 7 gewürdigt worden; der angeblichen Vernachlässigung des Erstern in Sicilien (Diog. II, 61) widerspricht Plut. adul. et am. c. 26, S. 67; gegen Aristipp hat er allerdings einen Tadel ausgesprochen, der indessen wohlverdient war (s. S. 242); dass er ihn nicht liebte, ist glaublich, wenn auch die Anekdoten über ihr Zusammentreffen in Syrakus (s. S. 244, 2) nicht viel, und die Angabe eines Hegesander b. Athen. XI, 507, b noch weniger beweist, aber Plato's Charakter kann diess nicht zum Nachtheil gereichen. Wenn endlich mehrfach eine Feindschaft zwischen Plato und Xenophon behauptet wird (Diog. III, 34. Gell. N. A. XIV, 3. Athen. XI, 504, e), so hat schon Böckh (*de simultate, quae Platoni c. Xenoph. intercessisse fertur* Berl. 1811) gezeigt, wie wenig das Verhältniss der beiderseitigen Schriften, auf welches diese Angabe allein gestützt wird, dazu einen Grund giebt. Wahrscheinlich ist sie ganz aus der Luft gegriffen.

3) Dionys. ad Pomp. S. 755 f. Athen. XI, 506, a ff. Antisthenes und Diogenes b. Diog. VI, 7. 26. Aristides de quatuorviris. Auch dieser Vorwurf stützt sich hauptsächlich auf Plato's Schriften, welche ihn nicht rechtfertigen, so einseitig auch manche seiner Urtheile sein mögen. Dass das Selbstgefühl, zu welchem er doch im Ganzen alles Recht hatte, in einzelnen Fällen allzu stark, auch vielleicht verletzend für Andere hervortrat, ist möglich (m. vgl. auch was S. 242, 2 aus Aristoteles angeführt wurde), aber Vorwürfe, wie die obigen, würde dieser Umstand nicht begründen. Von den Anekdoten b. Plut. adul. et am. c. 32. S. 70. Ael. V. H. XIV, 33 (Diog. VI, 40) ist die erste unerheblich, die zweite gewiss unwahr; was Hermippus bei Athen. XI, 505, d erzählt, sieht gleichfalls nicht geschichtlich aus. Auch von dem kindischen Plan, Demokrit's Schriften aufzukaufen und zu vernichten, den ihm Aristoxenus bei Diog. IX, 40 schuldgiebt, werden wir ihn bei der Unzuverlässigkeit

tes Tode, welches ihm die Verläumdung angedichtet hat [1], nicht zu erwähnen. Sein Verhältniss zum syrakusischen Hof ferner wurde schon frühe [2] zu mancherlei Anschuldigungen, der Genusssucht [3], der Habsucht [4], der Schmeichelei gegen Tyrannen [5] benützt, und sein politischer Charakter überhaupt von solchen, die sich in seine Anschauungsweise nicht zu finden wussten, angefeindet [6]. Endlich hätte er sich, wenn wir seine Tadler hören, als Schriftsteller nicht allein eine Menge falscher Angaben [7], sondern auch eine so rück-

dieses Zeugen unbedenklich freisprechen, und ihm die Einsicht zutrauen dürfen, dass sich eine verbreitete Denkweise nicht durch Verbrennung einiger Bücher zerstören lasse, mag auch vielleicht seine Abneigung und Geringschätzung gegen den Materialismus (Theät. 155, E. Soph. 246, A ff. Phädo 99, B f. Gess. X, 891, C ff.) daran schuld sein, dass er in seinen Schriften des abderitischen Naturforschers nie Erwähnung thut.

1) Hegesander bei Athen. XI, 507, a f., Lügen, die man keinem Leser des Phädo oder des Gastmahls erst als solche nachzuweisen braucht. Der ebd. erzählte Traum des Sokrates ist eine hämische Parodie des oben S. 292, 2 erwähnten.

2) Denn schon der siebente platonische Brief widerlegt solche Anschuldigungen, die nach Diog. III, 34. VI, 25 noch zu Plato's Lebzeiten laut geworden sein sollen.

3) S. S. 303, 1.

4) Philostr. v. Apoll. I, 35. Diog. III, 9. Verwandter Art ist die anonyme Behauptung in Arsen. Violet. ed. Walz S. 508 und dem Florilegium Monacence (Stob. Floril. ed. Meineke T. IV, 285) Nr. 227, dass er im Alter geizig gewesen sei. Auch Seneca vita be. 27, 5 bemerkt, es sei ihm zum Vorwurf gemacht worden, dass er Geld angenommen habe, wogegen er nach Anderen (s. o. S. 262, 7 und Diog. II, 81) eben diess in Syrakus nicht that. Der siebente Brief findet noch keinen Anlass, ihn hiegegen zu vertheidigen.

5) Diog. VI, 58, wogegen es unnöthig ist, an Plut. Dio 13. 19 und an das, was S. 304, 1 angeführt wurde, zu erinnern.

6) Was freilich Athen. XI, 506, e f. 508, d ff. in dieser Beziehung beibringt, hat um so weniger auf sich, da es in einigen Fällen (s. o. S. 311, 5) offenbar unwahr oder entstellt ist, und da die übrigen, auch wenn sie wahr wären, für Plato selbst nicht zu viel beweisen würden. Dagegen sehen wir aus den S. 307, 2. 309, 4 angeführten Stellen, dass Plato selbst sich theils über seine politische Unthätigkeit, theils über sein Verhältniss zu dem jüngeren Dionys zu erklären Anlass hatte, und die Natur der Sache lässt es erwarten, dasss ihm beides vorgerückt wurde, wie denn überhaupt sein politischer Idealismus und seine Vorliebe für aristokratische Einrichtungen nothwendig Anstoss geben mussten (vgl. auch Rep. V, 472, A. 473, C. E).

7) M. vgl. das Sündenregister bei Athen. V, c. 55. 57—61, dessen Berichtigung wir uns werden ersparen dürfen, nebst den ungereimten Beschwerden

sichtslose Benützung seiner Vorgänger erlaubt, dass ein bedeutender Theil seiner Schriften nichts weiter, als ein an ihnen verübter Raub wäre [1]). Alle diese Anklagen erscheinen jedoch, so weit wir ihre Wahrheit näher zu prüfen im Stande sind, so unbegründet, dass kaum ein Kleinstes von ihnen übrig bleibt [2]), und so weit diess nicht der Fall ist, so schlecht bezeugt, dass sie uns in der Achtung, welche uns die Schriften des Philosophen auch vor seinem Charakter einflössen, nicht irre machen dürfen. So weit sich der Mann aus seinen Werken beurtheilen lässt, können wir uns nur eine sehr hohe Vorstellung über Plato's Persönlichkeit bilden. Um ihn richtig zu beurtheilen, muss man ihn aber freilich mit dem Maasse messen, welches seine Naturanlage und seine geschichtliche Stellung an die Hand giebt. Plato war ein Grieche, und er wollte einer sein. Er gehörte einem Stand und einem Haus an, dessen Vorurtheile er so wenig, als seine Vorzüge, verläugnet. Er war der Sohn einer Zeit, in welcher Griechenland den Gipfelpunkt seines nationalen Lebens

über die erdichteten Reden, die er Sokrates u. A. in den Mund lege, bei Dems. XI, 505, e. 507, c. Diog. 35.

1) So soll er im Timäus die Schrift des Philolaus (s. o. 300, 3), in der Republik ein Werk des Protagoras (Aristox. und Favorin bei Diog. III, 37. 57) geplündert haben; demselben hätte er nach Porphyr bei Eus. pr. ev. X, 3, 24 seine Einwürfe gegen die Eleaten zu verdanken; Alcimus (bei Diog. III, 9 ff.) warf ihm vor, dass er die Grundlagen seines Systems von Epicharm, Theopomp (bei Athen. XI, 508, c), dass er seine meisten Gespräche von Aristipp, Antisthenes, Bryso entlehnt habe. Wie grundlos aber freilich diese Behauptung in Betreff Epicharms ist, wurde schon im 1. Th., S. 363 f. nachgewiesen. Auf das Zeugniss eines Aristoxenus und Theopomp wird Niemand, welcher die Unzuverlässigkeit dieser Schriftsteller kennt, grosses Gewicht legen; die Aussage des Erstern ist so, wie sie lautet, mehr als unwahrscheinlich, und kann höchstens in Betreff weniger untergeordneter Punkte einigen Grund haben; ebenso verhält es sich aber, abgesehen von dem gemeinsam Sokratischen, was Plato von keinem Andern zu leihen brauchte, auch mit Theopomp's Angabe. Porphyr's Aussage mag immerhin etwas Wahres zu Grunde liegen, aber auf Plato kann dadurch schwerlich ein ungünstiges Licht fallen. Wenn endlich unser Philosoph nicht allein die Construction der Elemente und anderes Naturwissenschaftliche im Timäus, sondern auch die Ausführung des Philebus über Grenze und Unbegrenztheit zunächst Philolaus verdankt, so ist diess theils an sich nichts Unrechtes, theils hat er in beiden Fällen seine Quelle, die pythagoreïsche Lehre, wenigstens im Allgemeinen hinreichend angezeigt, wenn er auch Philolaus nicht genannt hat.

2) M. s. die vorangehenden Anm.

bereits überschritten hatte, und unaufhaltsam von seiner politischen Grösse herabsank. Er war endlich eine ideale, mehr auf künstlerisches Schaffen und wissenschaftliche Forschung, als auf's praktische Handeln angelegte Natur; diese Geistesrichtung war durch den ganzen Gang seines Lebens, und vor Allem durch den entscheidenden Einfluss der sokratischen Schule, genährt und grundsätzlich befestigt worden, und Plato's politische Erfahrungen konnten ihn darin nur bestärken. Aus einer solchen Anlage und solchen Einflüssen konnten sich alle Tugenden des Menschen und des Philosophen, aber keine staatsmännische Grösse entwickeln. Plato konnte seinem Vaterlande das Beste wünschen, er konnte ihm jedes Opfer, ausser dem seiner Ueberzeugung, zu bringen bereit sein; aber dass er sich in das Gewühl des politischen Lebens, für das er nicht gemacht war, hineinwerfen, dass er die Kraft seines Geistes hätte vergeuden sollen, um ein Staatsgebäude zu stützen, dessen Grundlagen er für verfehlt hielt[1], dass er sich mit Hülfsmitteln, von deren Untauglichkeit er selbst überzeugt war, dem andrängenden Schicksal hätte entgegenstemmen, dass er, wie Demosthenes, den Verzweiflungskampf auf den Trümmern der griechischen Freiheit hätte kämpfen sollen, kann man nicht verlangen. Seine Sache war es, die Aufgabe des Staats und die Bedingungen ihrer Lösung zu untersuchen, ihre praktische Verwirklichung musste er Anderen überlassen. Seine Natur und sein Lebensgang bestimmten ihn zum Philosophen, nicht zum Staatsmann. Auch seine Philosophie musste er aber nothwendig in anderer Weise treiben, und eine andere Lebensweise führen, als Sokrates. Zu der sophistischen Unterrichtsweise wollte er allerdings nicht zurückkehren[2], und dem sokratischen Muster in der Hauptsache nicht untreu werden. Aber wer auf Gestaltung und Mittheilung eines umfassenden Systems ausgieng, dem konnte jene aphoristische, von hundert zufälligen Umständen bedingte Gesprächführung nicht genügen; er brauchte reichere Hülfsmittel, gelehrte Arbeit, wissenschaftliche Stille; er brauchte Zuhörer, welche seinen Unter-

1) S. o. S. 307, 2., vgl. Ritter II, 171 ff.

2) Er nahm nicht allein keine Bezahlung für seinen Unterricht (Diog. IV, 2, von Prolegg. c. 5 nicht zu reden, vgl. S. 314, 4), missbilligte vielmehr das Verfahren der Sophisten in dieser Beziehung entschieden (s. Th. 1, S. 752 f.), sondern er tadelt auch die Form des sophistischen Lehrvortrags (Prot. 328, E ff. 334, C ff. Gorg. 449, B f. Hipp. min. 373, A, vgl. oben S. 305).

suchungen im Zusammenhang folgten, welche ihnen ihre ganze Zeit widmeten: seine Philosophie musste sich vom Markt und der Strasse in die Räume der Schule zurückziehen [1]). Schon hiemit waren manche Abweichungen von der sokratischen Lebensweise gegeben; dieselbe entsprach aber Plato's Neigung und Gewohnheiten wohl auch überhaupt nicht. Ein einfaches und mässiges Leben war durch seine Grundsätze gefordert [2]), und es wird ihm auch ausdrücklich nachgerühmt [3]); aber die Besitz- und Bedürfnisslosigkeit eines Sokrates konnte einem Manne von seiner Erziehung und seinen Verhältnissen nicht zusagen; wer so viel künstlerischen Geschmack besass, konnte dem äusseren Schmucke des Lebens nicht allen Werth absprechen [4]); wer seine wissenschaftliche Forschung mit so offenem Sinn auf alles Wirkliche ausdehnte, konnte auch im Leben nicht so gleichgültig gegen das Aeussere sein, wie diejenigen, welchen nach Sokrates' Vorgang die moralische Selbstbetrachtung genügte. Sokrates war trotz seiner antidemokratischen Politik eine durch und durch volksthümliche Natur; Plato's Persönlichkeit trägt, wie seine Philosophie, ein vornehmeres Gepräge; er liebt es, sich in seinem Kreis abzuschliessen, das Störende und das Gemeine von sich abzuwehren; sein Interesse und seine Fürsorge gehört nicht Allen, ohne Unterschied, sondern zunächst nur den Auserwählten, die seine Bildung, seine Wissenschaft, seine Lebensansicht zu theilen fähig sind. Jene Aristokratie der Intelligenz, auf welcher sein Staat ruht, wurzelt tief in Plato's Charakter. Dafür hat er es aber in seiner Sphäre zu einer Grösse und Vollendung gebracht, durch die er einzig in seiner Art dasteht. Wie Plato als Philosoph die kühnste Idealität mit einer seltenen Schärfe des Denkens, die Anlage zu abstrakter dialektischer Untersuchung mit der Frische des künstlerischen Schaffens vereinigt, so vereinigt er als

1) Vgl. Diog. 40: ἐξετόπιζε δὲ καὶ αὐτὸς τὰ πλεῖστα, καθά τινές φασι. Olympiod. c. 6.

2) M. vgl. statt alles Andern Rep. III, 403, E ff. Gorg. 464, D.

3) M. s. die Stellen, welche S. 307, 1 angeführt wurden, und Diog. 39. Ebendahin gehört der schlechtverbürgte Zug bei Stob. Floril. 17, 36 (welcher im Floril. Monac. 231 Pythagoras zugeschrieben wird), dass er zu seiner sittlichen Uebung das Wasser, womit er seinen Durst löschen wollte, wieder ausgeschüttet habe.

4) Plato soll ja auch einigen Luxus der häuslichen Einrichtung nicht verschmäht haben; Diog. VI, 26.

Mensch Strenge der sittlichen Grundsätze [1]) mit lebendiger Empfänglichkeit für das Schöne, Adel und Hoheit der Gesinnung mit Zartheit des Gefühls, Feuer mit Selbstbeherrschung [2]), Begeisterung für seine Sache mit philosophischer Gemüthsruhe, Ernst mit Milde [3]), Geistesgrösse mit schlichter Menschenfreundlichkeit [4]), Würde [5]) mit Anmuth; und gerade das ist das Grosse an ihm, dass er die scheinbar widersprechenden Züge zur Einheit zu verknüpfen, die Gegensätze durch einander zu ergänzen, den Reichthum seiner Kräfte und Anlagen allseitig, ohne sich in ihrer Mannigfaltigkeit zu verlieren, zur vollkommensten Harmonie zu entwickeln weiss [6]). Jene sittliche Schönheit und Gesundheit des ganzen Lebens, die Plato selbst, als ächter Grieche, vor Allem verlangt [7]), hat er, wenn uns irgend aus seinen Werken ein treues Bild seines Wesens entgegenkommt, in seiner eigenen Persönlichkeit zur mustergültigen Darstellung gebracht, und damit diesem Bilde die Uebereinstimmung der äusseren Erscheinung mit dem Innern nicht fehle, wird uns auch seine körperliche Kraft und Schönheit gerühmt [8]). Was aber hiebei

1) Eine Grabschrift bei Diog. 43 nennt ihn σωφροσύνῃ προφέρων θνητῶν ἤθει τε δικαίῳ.

2) Dahin gehört die bekannte Erzählung, dass Plato einen Freund gebeten habe, seinen Sklaven zu züchtigen, weil er selbst im Zorn sei, oder dass er, wie eine andere Version lautet, dem Sklaven selbst gesagt habe: „Dein Glück, dass ich zornig bin, du bekämest sonst Streiche"; Plut. ed. pu. 14, S. 10. ser. num. vind. 5, S. 551. Sen. de ira III, 12, 5. Diog. 38 f. Stob. Floril. 20, 43. 57. Floril. Monac. 234.

3) Vgl. was S. 239, 10 angeführt wurde.

4) Einen hübschen Zug der Art erzählt Ael. V. H. IV, 9.

5) Herakleides bei Diog. 26 giebt an, er habe sich in jüngeren Jahren nie erlaubt, übermässig zu lachen und Aelian V. H. III, 35, es sei in der älteren Akademie nicht gestattet gewesen, zu lachen, was zwar beides schwerlich wörtlich wahr ist, aber doch immerhin zeigt, dass er für eine sehr ernste Natur galt. Einen anderen Zug giebt Sen. de ira II, 21, 10.

6) Olympiodor sagt desshalb c. 6 von Plato und Homer: δύο γὰρ αὗται ψυχαὶ λέγονται γενέσθαι παναρμόνιοι.

7) Z. B. Rep. III, 401, B ff. 403, C. Phileb. 64, C ff. 66, A.

8) Epikt. Diss. I, 8, 13: καλὸς ἦν Πλάτων καὶ ἰσχυρός. Weiter vgl. m. Apul. dogm. Plat. 1 und was S. 287, 1. 289, 2 über Plato's Körperbau und gymnastische Fertigkeit angeführt wurde. Ueber die Bilder Plato's, unter denen Eine schöne Büste für ächt gehalten wird, s. m. Visconti Iconographie grecque I, 169 (228) ff. Nach Plut. adul. et am. c. 9, S. 53 hatte er hohe Schultern, die affektirte Verehrer Plato's nachahmten, und nach Diog. 5 eine dünne Stimme.

dem Philosophen eigenthümlich ist, das ist jener enge Zusammenhang seines Charakters mit seinem wissenschaftlichen Streben, welchen er der sokratischen Schule zu verdanken hat. Die sittliche Vollendung seines Lebens wurzelt in der Klarheit seines Erkennens; das Licht der Wissenschaft ist es, welches in seiner Seele die Nebel zerstreut und jene olympische Heiterkeit hervorbringt, deren Hauch uns aus seinen Schriften so erquickend entgegenströmt. Plato ist mit Einem Wort eine apollinische Natur, und es ist ein treffendes Zeugniss für den Eindruck, den seine Persönlichkeit auf seine Zeitgenossen und seine Schriften auf die Nachwelt hervorbrachten, wenn ihn mancherlei Mythen, ähnlich wie Pythagoras, in die innigste Verbindung mit dem Gott setzen, der in der lichten Klarheit seines Wesens für den Griechen das Urbild der sittlichen Schönheit, des Maasses und der Harmonie ist [1]).

2. Plato's Schriften.

Das sprechendste Denkmal des platonischen Geistes und die wichtigste Quelle für unsere Kenntniss der platonischen Lehre sind die Schriften des Philosophen [2]). Plato war den grösseren Theil

1) Schon in der Feier seines Geburtsfests, und vielleicht selbst in der Bestimmung des Tages für dasselbe, macht sich dieser Gesichtspunkt geltend; s. o. 286, 1. Weiter erfahren wir aus Diog. 2. (Olymp. 1. Prolegg. 1.) Plut. qu. conv. VIII, 1, 2, 4. Apul. dogm. Plat. 1. Ael. V. H. X, 21, dass schon zu Speusipp's Zeit in Athen die Sage gieng, er sei ein Sohn Apollo's. An dem wichtigsten Wendepunkt seines Lebens angelangt, soll er durch einen bedeutungsvollen Traum als der Schwan Apollo's bei Sokrates eingeführt worden sein (s. S. 292, 2). Ihm selbst hätte (nach Olymp. 6. Prolegg. 2) vor seinem Tode geträumt, dass er ein Schwan geworden sei — Mythen, deren Thema im Phädo 85, B gegeben war. Spätere stellen ihn als Seelenarzt dem andern Sohn Apollo's, Asklepios, gegenüber (Diog. 45, der den Gedanken doch schwerlich aus sich selbst hat; aus seinem Epigramm macht dann Olymp. 6 eine Grabschrift, die Prolegg. 6, welche auch noch einiges Weitere bringen, ein Orakel). Auch die artige Erzählung von den Bienen, welche das Kind auf dem Hymettus mit Honig genährt haben sollen (Cic. Div. I, 36, 78. Valer. Max. I, 6, ext. 3. Olymp. 1) wird von den Prolegg. c. 2 mit einem Opfer für den Hirtengott Apollo in Verbindung gebracht, wahrscheinlich entstand sie aber unabhängig von den apollinischen Sagen als natürliches Symbol für den Mann, dem, wie Nestor, „von der Zunge die Red' entströmete, süsser als Honig".

2) Schleiermacher Platon's Werke 6 Bde. 1804 (2. A. 1816)—1828. Ast Platon's Leben und Schriften 1816. Socher Ueber Platon's Schriften 1820.

seines Lebens hindurch, mehr als ein halbes Jahrhundert lang, als Schriftsteller thätig [1]; und eine seltene Gunst des Schicksals hat es so gefügt, dass kein einziges von den Werken, welche er selbst für die Oeffentlichkeit bestimmt hatte, verloren gegangen ist [2].

HERMANN Geschichte und System des Platonismus (1830) S. 343 ff. RITTER Geschichte der Phil. II, 181—211. BRANDIS griech.-röm. Phil. II, a, 151—182. STALLBAUM in s. Einleitungen. STEINHART in den Einleitungen zu Plato's Werken übers. v. MÜLLER 1850 ff. SUCKOW die wissensch. und künstler. Form der plat. Schriften 1855. MUNK die natürl. Ordnung d. plat. Schriften 1857. SUSEMIHL die genet. Entwickelung der plat. Phil. 1855 f.

1) Wir werden nämlich einerseits finden, dass mehrere seiner Gespräche aller Wahrscheinlichkeit nach vor Sokrates Tod verfasst sind; andererseits versichern nicht blos die Alten, dass er bis zu seinem Ende fortwährend mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt gewesen sei (s. S. 287, 1. 312, 2), und dass namentlich die Schrift von den Gesetzen sich noch nicht ganz vollendet in seinem Nachlass gefunden habe (DIOG. III, 37), sondern auch die Beschaffenheit dieser Schrift spricht für diese Angabe (s. u.).

2) Diess lässt sich wenigstens mit höchster Wahrscheinlichkeit daraus schliessen, dass sich von keiner einzigen derartigen Schrift eine sichere Spur findet. Zwar nennt DIOG. III, 62 und ATHEN. XI, 506, c f. einige Gespräche, die wir nicht mehr haben; aber der Erstere bemerkt selbst, und von einem derselben bestätigt auch Athenäus, dass diese Schriften schon im Alterthum für unächt erklärt wurden, und ebenso verhält es sich ohne Zweifel mit dem „Themistokles", dessen DOXOPATER in Aphthon. Rhet. gr. II, 130 erwähnt, wenn nicht hier vielmehr eine Verwechslung im Titel anzunehmen ist. (HERMANN Plat. 356 schlägt vor, statt Themistokles „Theätet" zu setzen, Andere dachten an den Gorgias; das Wahrscheinlichste ist mir, wegen ATHEN. a. a. O., dass der Cimon gemeint ist, der vielleicht in einigen Handschriften nach Themistokles genannt war.) Einige weitere Apokryphen fügt noch der Araber in CASIRI's Bibl. Arab. I, 302, angeblich nach Theo, bei. Weiter werden schon von ARISTOTELES διαιρέσεις erwähnt, unter denen man eine platonische Schrift verstehen könnte. Und eine Schrift, oder ein Abschnitt einer solchen, scheint allerdings gemeint zu sein. Darauf weist schon der Ausdruck part. an. I, 2. 642, b, 11: αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις, und auch was hier aus den διαιρέσεις beigebracht ist, steht in unseren platonischen Schriften, namentlich Soph. 220, B, nur theilweise; ebensowenig findet die Stelle gen. et corr. II, 3. 330, b, 15 im Tim. 35, A ff. oder 27, D. 48, E ff. ihre genügende Erklärung. Dass diese Schrift jedoch von Plato selbst herrühre, kann durch ein so werthloses Zeugniss, wie das des dreizehnten platonischen Briefs 360, B, nicht bewiesen werden; die Art, wie sich Aristoteles ausdrückt, weist eher auf das Werk eines Anderen, und so ist das Wahrscheinlichste, dass damit eine nach Anleitung der platonischen Vorträge angelegte Sammlung von Eintheilungen gemeint ist. DIOG. V, 23, vgl. III, 80, der Araber S. 307, und SIMPL. in Categ. V, 7. Schol. in Arist. 47, b, 40 schreiben eine solche unter dem Titel Διαιρέσεις Aristoteles selbst zu;

Weniger gut ist allerdings für die Reinheit der platonischen Sammlung gesorgt worden. Schon die griechischen Gelehrten erkannten mehrere von den Schriften, welche Plato's Namen tragen, als unächt [1]; noch grösser ist die Zahl derer, über deren Verwerfung die Kritik unserer Tage einverstanden ist [2], und auch unter den

auch Alexander bei Philop. in Arist. de gen. et corr. 50, b, med., und bestimmter Philoponus selbst, denken an mündliche Vorträge Plato's, die Arist. niedergeschrieben habe; da aber zugleich auch von Speusippus und Xenokrates Διαιρέσεις erwähnt werden (Diog. IV, 5. 13), und da Alex. bei Philop. a. a. O. (dem Philop. zwar widerspricht, dessen Angabe aber durch ep. plat. 13, 360 B bestätigt wird) eine pseudoplatonische Schrift unter diesem Titel kennt, so muss es dahingestellt bleiben, ob jene Aufzeichnung von Aristoteles oder einem anderen platonischen Schüler herrührt, oder ob vielleicht auch Mehrere, wie bei dem Vortrag über das Gute, Διαιρέσεις geschrieben hatten. (Man vgl. zu dem Vorstehenden: Brandis De perd. Arist. libr. u. s. w. S. 12 f. Gr.-röm. Phil. II, b, 1, 87. Hermann Plat. 594. Auf Suckow, die Form d. plat. Schr. 95 ff., kann ich hier so wenig, als auf die Bemerkungen Susemihl's in Jahn's Jahrb. LXXI, 641 f., näher eingehen.) — Was ferner die ἄγραφα δόγματα (Arist. Phys. IV, 2. 209, b, 13: ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασι) betrifft, so kann mit diesem Ausdruck nur die Aufzeichnung eines Dritten (Philop. z. d. St. sagt wohl nur aus eigener Vermuthung: des Aristoteles selbst) gemeint sein, wie auch die Ausleger (s. Schol. in Arist. z. d. St. Sympl. phys. 127. Schol. in Arist. 372, a, 21, der die ἄγραφα δόγματα auf die Schrift περὶ τἀγαθοῦ bezieht) annehmen, und ebenso verhält es sich mit den Schriften über das Gute und die Philosophie; s. o. S. 305. — Nur mündlichen Vorträgen werden auch die Ausdrücke entnommen sein, welche Arist. Top. VI, 2. 140, a, 3 als platonisch anführt; was in Timäus platonischem Lexikon unsern platonischen Schriften fremd ist, stammt nicht aus verlorengegangenen, sondern aus anderen Schriftstellern. (S. Hermann Plat. 556, der hier überhaupt zu vergleichen ist, und die von ihm Angeführten.) Nicht einmal davon haben wir eine Spur, dass eine platonische Schrift vollständiger gewesen wäre, als sie jetzt ist, denn was Menander π. ἐπιδεικτ. S. 143 W. angeblich aus dem Kritias anführt, ist wohl nur ungenaue Erinnerung an Tim. 27, C.

1) Die sämmtlichen verlorenen Gespräche (s. vor. Anm.) und von den erhaltenen diejenigen, welche in den Ausgaben als dialogi nothi bezeichnet werden, mit Ausnahme des Klitophon (m. s. über diesen Hermann S. 594, 225 u. A.). Auch die Epinomis wurde schon im Alterthum (Diog. III, 37. Suid. Φιλόσοφος. Prolegg. in Plat. c. 25, nach Proklus) von Manchen dem Opuntier Philippus, der zweite Alcibiades (Athen. XI, 506, c), freilich mit Unrecht, Xenophon beigelegt, die Anterasten (Thrasyllus bei Diog. IX, 37) und der Hipparch (Ael. V. H. VIII, 2) bezweifelt.

2) Ausser den ebengenannten nämlich (von denen Socher freilich das Aufsätzchen π. ἀρετῆς für ächt hält) die Anterasten, der Theages (denn Socher's

übrigen sind noch einige, welche dem Philosophen gewiss mit Unrecht beigelegt werden [1]. Indessen ist dieser Umstand für uns von keiner grossen Bedeutung. Unter den Werken, von welchen die richtige Auffassung seines Systems abhängt, ist keines, dessen Aechtheit wir bezweifeln müssten [2]. Auch unter den kleineren und in philosophischer Hinsicht minder wichtigen Schriften sind nicht wenige, welche theils als Jugendarbeiten, theils als geschichtliche oder Gelegenheitsschriften aus Plato's Feder geflossen zu sein scheinen, und welche man seiner nicht unwürdig finden wird, sobald man nur nicht annimmt, er habe niemals etwas anderes, als wissenschaftlich Bedeutendes und künstlerisch Vollendetes, schreiben können [3]. Wenn endlich die Gesetze manches Eigenthümliche haben,

und Knebel's Vertheidigung dieses ungereimten Machwerks hat mit Recht wenig Glück gemacht), Hipparch, Minos, Klitophon (den zwar selbst Ritter II, 186 noch in Schutz nimmt), die sämmtlichen Briefe (in den bisherigen Ausgaben 13, bei Hermann 18, worunter einer von Dio) und die Definitionen. Ich verweise hinsichtlich dieser Schriften auf die bekannten Werke von Schleiermacher, Ast und Hermann.

1) Ich habe diess in der Zeitschr. f. Alterthumswissensch. 1851, S. 256 ff. von dem grösseren Hippias, dem ersten Alcibiades (welche beide auch Ritter II, 184 verwirft) und dem Io zu zeigen versucht, und finde auch bei Munk nichts, was dieses Urtheil zu widerlegen geeignet wäre. Auch hinsichtlich des Menexenus kann ich meine früheren Bedenken (Plat. Stud. 144 ff.) in der Hauptsache nicht zurücknehmen. Ich will aber in dieser Beziehung hier um so lieber auf Steinhart's eindringende Erörterungen (Plat. WW. VI, 372 ff.) verweisen, und die Punkte, worin ich von ihm abweiche, einem anderen Orte vorbehalten, da der Menexenus für die Kenntniss der platonischen Philosophie jedenfalls bedeutungslos ist; nicht einmal Plato's Verhältniss zur Rhetorik lässt sich nach ihm bestimmen, da vielmehr er selbst, wenn er ächt wäre, nur nach Maassgabe der sonstigen Erklärungen aufgefasst werden dürfte.

2) Was nämlich Socher gegen den Parmenides, Sophisten, Politikus und Kritias einwendet, bedarf keiner Widerlegung; auch Suckow's Zweifel an den zwei letzteren (a. a. O. 86 ff. 158 ff.) werden ihnen nicht gefährlich werden; auf Schelling's flüchtig absprechendes Urtheil über den Timäus (Phil. u. Rel. S. 32; anders Philos. Schr. I, 452) hat schon Böckh (Studien v. Daub u. Creuzer III, 28), und auf spätere Wiederholungen desselben Hermann S. 699. Steinhart VI, 68 ff. geantwortet; Ast's Zweifel am Meno endlich (S. 394 ff.) werden durch die späteren Erörterungen über dieses Gespräch und die darin enthaltenen Lehren gleichfalls beseitigt sein.

3) Aus diesem Gesichtspunkt haben die bedeutendsten unter den neueren Kritikern, wie Hermann, Brandis, Steinhart, einen grossen Theil der kleineren Gespräche in Schutz genommen, und ich selbst bin diesem Urtheil in der

das an ihrer Aechtheit irre zu machen geeignet war, so wird doch eine genauere Untersuchung zeigen, dass auch sie sich ihrem wesentlichen Inhalte nach als ein Werk aus Plato's letzten Lebensjahren begreifen lassen [1]. So manches Unächte daher auch den Schriften des Philosophen beigemischt ist, so ist doch dasselbe nicht allein mit dem Aechten nach Umfang und Bedeutung nicht zu vergleichen, sondern es lässt sich auch in der Hauptsache mit hinreichender Sicherheit ausscheiden.

Auch von den ächten Schriften hat man freilich bezweifelt, dass sie uns ein treues Bild von Plato's System geben. Dieser Philosoph, hat man geglaubt, habe absichtlich, theils um sich dadurch wichtig zu machen, theils aus Vorsicht, den eigentlichen Sinn und Zusammenhang seiner Lehre in seinen Schriften verborgen, und ihn nur im Geheimen vertrauteren Schülern aufgeschlossen [2]. Indessen ist diese Vorstellung seit Schleiermacher [3] mit Recht fast allgemein aufgegeben [4]. Auf platonische oder aristo-

Zeitschr. für Alterthumsw. 1851, S. 250 ff. in Betreff des Laches, Lysis, Charmides und des kleineren Hippias beigetreten. Dass sich auch der Euthyphro als eine, immerhin flüchtige und unbedeutende, Gelegenheitsschrift auffassen lasse, ist schon S. 132, 1 bemerkt worden. Ast's Zweifel an dem Euthydem, der Apologie und dem Krito scheinen mir, wie allen seinen Nachfolgern, unhaltbar, indessen ist hier nicht der Ort, und es ist auch nach allem, was Andere gesagt haben, nicht nothwendig, diess näher auszuführen.

1) Das Nähere hierüber tiefer unten.

2) So die Früheren allgemein; statt Aller möge hier Brucker, der I, 659 ff. die Gründe dieser Verheimlichung und die dabei angewandten Kunstgriffe ausführlich und sinnreich untersucht, und Tennemann System d. Plat. I, 128 ff. 264. III, 126. 129 genannt werden. Weiteres bei Ast Plat. Leb. u. Schr. 511.

3) Plato's Werke I, 1, 11 ff.; vgl. Ritter II, 178 ff., auch Socher Pl. Schr. 392 ff.

4) Einer ihrer letzten Vertheidiger ist Weisse in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der aristotelischen Physik (S. 271 ff. 313. 329 f. 403 ff. 437 ff. 445 ff. 471 ff.) und zu den Büchern von der Seele (S. 123—143). Auch Hermann (Ueber Plato's schriftstellerische Motive. Ges. Abh. 281 ff.) kommt ihr aber nahe genug, wenn er behauptet: der Kern von Plato's Lehre sei nicht in seinen Schriften niedergelegt gewesen, seine schriftstellerische Thätigkeit habe nicht den Zweck gehabt, ein philosophisches System organisch zu begründen und zu entwickeln; und wenn freilich die Meinung zu weit gehe, als ob Plato in seinen Schriften die wissenschaftliche Auffassung verläugnet oder aufgegeben hätte, so habe er doch die obersten Principien seines Systems, die übersinnliche Ideenlehre, nie anders, als andeutungsweise oder

telische Zeugnisse kann sie sich nicht stützen [1]), die Aussagen

beiläufig, darin berührt, dieser Gegenstand sei vielmehr den mündlichen Vorträgen vorbehalten gewesen, nur die Anwendung der Principien auf Fragen und Zustände der erscheinenden Welt sei die Aufgabe der schriftlichen Darstellung. Es ist aber doch in der That schwer zu sagen, was die Untersuchungen des Theätet über den Begriff des Wissens, was die Erörterungen des Sophisten, des Parmenides, des Philebus, des Gastmahls, des Phädo, der Republik, des Timäus über die Natur der Begriffe und über die letzten Gründe, was die im „Philosophen" beabsichtigte Darstellung, was alle jene Aeusserungen, aus denen wir uns eine so vollständige Vorstellung von der Ideenlehre bilden können, für einen Zweck haben, wenn nicht den, die obersten Principien des Systems darzulegen und zu begründen; und wenn ein Theil dieser Erörterungen in die Besprechung anderweitiger Fragen verschlungen ist, so müsste Jemand doch Plato's Art und Kunst schlecht kennen, um sie desshalb für etwas blos Beiläufiges zu halten. Davon nicht zu reden, dass Plato im Phädrus (S. 274, B ff.) zwischen den Principien und ihrer Anwendung nicht unterscheidet, und dass es auch höchst verkehrt gewesen wäre, die Anwendung der Principien Allen, auch über die Grenzen der Schule hinaus, in schriftlicher Darstellung mitzutheilen, die Principien selbst aber, ohne die jene Anwendung nur missverstanden werden konnte, ihnen zu verschweigen. Hermann sieht sich aber auch wirklich genöthigt, seine Sätze im Verfolge so zu beschränken, dass am Ende wenig mehr davon übrig bleibt. Er giebt zu (S. 298), dass z. B. der Sophist und Parmenides sich mit den Principien beschäftigen, nur will er diess daraus erklären, dass sie einer früheren, dem Phädrus vorangehenden Periode angehören, was wir ihm freilich bestreiten müssen, und was auch an sich die Behauptung, dass die Principien in Plato's Schriften nur beiläufig berührt werden, nicht rechtfertigen würde. Er gesteht (S. 300) den Schriften der mittleren Periode (Sophist u. s. w.) „das Motiv direkter wissenschaftlicher Belehrung", „die Absicht einer systematischen Darlegung seiner Grundansichten" zu. Er begnügt sich auch in Betreff der späteren Schriften schliesslich mit der Erklärung: „seine höchsten Principien dürfe man in diesen wenigstens nicht so zu finden erwarten, dass man sie nur mit Händen zu greifen brauchte (was ein Verständiger ohnedem nicht erwarten wird); solche Aufschlüsse seien seinen mündlichen Vorträgen vorbehalten gewesen (was mir sehr unwahrscheinlich ist); darum aber liegen sie doch so ausgeprägt in denselben, dass wer Augen habe, zu sehen, schwerlich ein wesentliches Stück vermissen werde, und insofern können auch sie als ächte Quelle seines philosophischen Systems gebraucht werden." Hiemit ist Alles eingeräumt, was wir wünschen können.

1) Phädr. 274, B ff. kann man nicht dafür anführen, denn Plato zeigt hier nur, dass die Schrift keinen selbständigen Werth habe, dass vielmehr ihre ganze Bedeutung in der Erinnerung an die mündliche Rede bestehe, er sagt nicht, der Inhalt der mündlichen Vorträge dürfe nicht niedergeschrieben werden, sondern vielmehr umgekehrt, man solle nur solches schreiben, was im persönlichen Verkehr besprochen sei. Ebensowenig Tim. 28, C, denn wenn es

der Späteren [1]) sind in diesem Fall ohne alle Beweiskraft; an sich selbst aber ist es durchaus unglaublich, dass sich ein Philosoph, wie Plato, ein langes Leben hindurch mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt haben sollte, nicht um seine Ansichten mitzutheilen, sondern um sie zu verbergen, was doch durch Schweigen weit besser und einfacher zu erreichen war; überdiess giebt aber er selbst der schriftlichen Rede den gleichen Inhalt, wie der mündlichen, wenn er jener den Zweck setzt, uns an diese zu erinnern [2]), und auch Aristoteles kann sich eines wesentlichen Unterschieds zwischen Plato's mündlicher und schriftlicher Lehre nicht bewusst gewesen sein, sonst würde er nicht die eine ebenso gut und in demselben Umfang, wie die andere, seiner eigenen Darstellung und Kritik zu Grunde legen [3]). Ein Anderes ist es, wenn Plato seine Meinung oft nur indirekt andeutet und mittelbar vorbereitet, statt sie geradehin auszusprechen; wenn er oft von zufälligen Ausgangspunkten scheinbar willkührlich fortschreitet; wenn

unmöglich ist, etwas mit Anderen, als mit den Sachkundigen zu besprechen, so folgt daraus nicht, dass es nicht in Schriften besprochen werden darf; diese können ja auch für die Kundigen bestimmt und so abgefasst sein, dass nur diese sie verstehen. Ep. Plat. VII, 341, B ff. II, 312, D ff. finden wir allerdings schon die spätere Geheimthuerei und die Versicherung, dass kein ächter Philosoph seine Meinung der Schrift anvertraue; diess ist aber nur einer von den vielen Beweisen für die Unächtheit dieser Briefe, und es gehört viel dazu, das Zeugniss des siebenten (mit Hermann a. a. O. 283 f.) für ebenso urkundlich zu erklären, wie irgend etwas, was Plato über Sokrates berichte. Wenn endlich Aristoteles Manches aus Plato's mündlichen Vorträgen anführt (s. u. und S. 320, 2), so fragt es sich zunächst, inwieweit seine Angaben von dem Inhalt der platonischen Schriften abweichen; sodann, ob diese Abweichung von Plato selbst, oder von dem Berichterstatter herrührt; endlich, ob sie nicht aus einer wirklichen Aenderung in Plato's Denk- oder Lehrweise zu erklären ist. Hierüber wird später zu sprechen sein.

1) Wie die ebenangeführten platonischen Briefe, welche sich schon durch ihre ungeschickten Uebertreibungen charakterisiren (behauptet doch der zweite, die platonischen Schriften seien Jugendwerke des Sokrates), und Numen. bei Eus. pr. ev. XIV, 5, 7 (vgl. XIII, 5): Plato habe sich in seinen Schriften absichtlich dunkel ausgedrückt, um sich dadurch sicherzustellen. Ebendahin gehört die Annahme, dass Plato Tim. 28, C sage, man dürfe es nicht wagen, von der Gottheit öffentlich zu reden, bei Cic. de univ. 2. Joseph. c. Ap. II, 31 vgl. Krische Forsch. 183 f.

2) Phädr. 276, D vgl. vorl. Anm.

3) M. s. hierüber meine platonischen Studien S. 201 ff.

er manche Gespräche statt einer festen und unzweideutigen Entscheidung mit einem Bekenntniss der Unwissenheit oder einer zweifelnden Frage abschliesst; wenn er philosophische Gedanken in einzelnen Fällen mit der bunten Hülle des Mythus umkleidet. Diess thut er allerdings, und die Gründe dieses Verfahrens werden sich uns später ergeben; aber diese Darstellungsform wird Keinem ein unübersteigliches Hinderniss des Verständnisses in den Weg legen, der in den Zweck und Plan seiner Gespräche einzudringen, das Einzelne im Lichte des Ganzen zu betrachten und es aus seinem Zusammenhang zu erklären gelernt hat. Der Ueberzeugung, dass wir in Plato's Schriften zuverlässige Urkunden seiner Philosophie haben, thut sie keinen Eintrag [1]). Wenn endlich in den platonischen Schriften neben der philosophischen Untersuchung auch die geschichtliche Darstellung und die dramatische Schilderung einen bedeutenden Raum einnehmen, so ist es doch nicht schwer, diese Elemente theils auszusondern, theils in ihnen selbst den philosophischen Kern zu erkennen.

Schwieriger ist die Frage nach dem Verhältniss der einzelnen Werke. Die Form der platonischen Schriften bringt es mit sich, dass jede ein künstlerisch abgeschlossenes Ganzes bildet, das in der Regel von irgend einer zufälligen Veranlassung aus sich entwickelt, und nur wenige derselben hat ihr Verfasser äusserlich verknüpft, indem er in der einen ausdrücklich auf die andere hinweist. Stehen sie nun wirklich nur in einem so losen Verhältniss zu einander, oder zieht sich durch diese scheinbar zufällige Sammlung der rothe Faden eines inneren Zusammenhangs durch? und ist dieser Zusammenhang der absichtliche einer wissenschaftlichen und künstlerischen Berechnung, oder hat er sich unwillkührlich aus dem geistigen Entwicklungsgang des Verfassers ergeben? Die neueren Gelehrten, bis auf Schleiermacher herab [2]), und einzelne [3]) auch noch nach ihm, waren der Meinung, Plato's Absicht bei seiner Schriftstellerei gehe gar nicht auf eine zusammenhängende und vollständige Darstellung seiner Ansichten, sondern je nachdem äussere Anlässe und eigene Neigung ihn bestimmten, entwickle er bald das eine bald das andere Bruchstück seines Systems, bringe er seine Welt- und Lebensansicht

1) Vgl. auch Hegel Gesch. der Phil. II, 157 f. 161 f.

2) Z. B. Tennemann Plat. Phil. I, 137. 264.

3) Wie Socher S. 43 f. und im Wesentlichen auch Ast 38 ff.

bald an diesem bald an jenem Gegenstand, und auch an solchen, die in keiner unmittelbaren Beziehung zu seiner Philosophie stehen, zur Anschauung. — Dagegen stellten schon manche von den alten Grammatikern und Auslegern Plato's Werke nach der Verwandtschaft ihrer Form oder ihres Inhalts in gewisse Gruppen und Klassen zusammen [1]; und sie wollten dabei, wie es scheint, wenigstens theilweise dem Plan folgen, nach welchem Plato selbst in seiner schriftstellerischen Thätigkeit verfuhr [2]. Ihre Annahmen sind aber freilich so willkührlich, das Platonische wird nach so unplatonischen Gesichtspunkten geordnet, in den Geist und die tieferliegenden Beziehungen der einzelnen Werke so wenig eingedrungen, dem Aechten so viel Unächtes beigemischt, dass dieser Vorgang von dem Unternehmen, die Reihenfolge der platonischen Schriften zu bestimmen, eher abschrecken, als dazu ermuntern konnte [3]; und nicht anders müssen wir

1) Auf ihre Form bezieht sich die Eintheilung b. Diog. III, 49 f. Prolegg. c. 17 in dramatische, erzählende und gemischte; auf ihren Inhalt die von Diog. selbst a. a. O. gebilligte, und die nahe verwandte des Albinus (Isagoge in Plat. dial. c. 3. 6). Jener unterscheidet zunächst die unterrichtenden (ὑφηγητικοὶ) und untersuchenden (ζητητικοὶ) Gespräche; weiter unter den unterrichtenden die theoretischen und die praktischen, von welchen die ersteren wieder in physische und logische, die andern in ethische und politische zerfallen; unter den untersuchenden die gymnastischen, welche theils mäeutische, theils peirastische, und die agonistischen, welche theils endiktische, theils anatreptische seien. Aehnlich stellt auch Dieser die Unterscheidung der unterrichtenden und untersuchenden Gespräche an die Spitze, theilt dann aber beide dreigliedrig: die untersuchenden nach dem Schema der διδασκαλία, πρᾶξις, ἀπόδειξις in physische, ethische (bezw. politische) und logische, diese in gymnastische (peirastische und mäeutische) elenktische und agonistische (anatreptische). Gleichfalls von der Verwandtschaft des Inhalts scheinen Aristophanes von Byzanz und Thrasyllus ausgegangen zu sein, wenn sie die Gespräche, Jener in fünf Trilogieen und eine Anzahl vereinzelter Stücke, Dieser in neun Trilogieen, vertheilten (Diog. III, 56—62. Albin. Isag. c. 4. Näheres über Thrasyllus und die ihn betreffende Literatur bei Hermann de Thrasyll. Ind. lect. Gotting. 18⁵²/₅₃. Ebd. 12 f. über Dercyllidas, dessen Namen Albinus mit dem des Thrasyllus verbindet).

2) Thrasyllus wenigstens hätte nach Diog. behauptet, Plato selbst habe die Gespräche in Tetralogieen herausgegeben. Auch die vielbesprochene Frage über die Ordnung, in der Plato's Schriften gelesen werden müssen (worüber Diog. 62. Albin. c. 4 ff. zu vergleichen ist), würde strenggenommen voraussetzen, dass dieselben nach einem bestimmten Plan aneinandergereiht seien.

3) Gegen neuere Vertheidiger der thrasyllischen Tetralogieen vgl. man Hermann de Thrasyllo 13 f.

auch von den Neueren urtheilen, die einem Thrasyllus und Albinus auf dem gleichen Wege gefolgt sind [1]. — Erst in Schleiermacher's genialem Werk hat der Gedanke, die Schriften unseres Philosophen nach ihrem inneren Zusammenhang zu ordnen, eine fruchtbare Anwendung und eine folgerichtige Durchführung erhalten. Da nämlich Plato, schliesst Schleiermacher [2], die schriftliche Darstellung gegen die persönliche Belehrung entschieden herabsetze [3], da er aber doch zugleich selbst bis in das späteste Alter so Vieles geschrieben habe, so müsse er offenbar gesucht haben, die schriftliche Mittheilung der mündlichen so ähnlich zu machen, wie möglich. Nun bestehe der Mangel der ersteren, nach seiner eigenen Andeutung, darin, dass es bei ihr immer ungewiss bleibe, ob der Leser die Gedanken des Schriftstellers sich wirklich angeeignet habe, und dass sie sich weder gegen Einwürfe zu vertheidigen noch Missverständnisse zu beseitigen vermöge. Um diese Uebelstände möglichst zu vermeiden, müsse es sich Plato als Schriftsteller zum Gesetz gemacht haben, jede Untersuchung von Anfang an so zu führen und darauf zu berechnen, dass der Leser entweder zur eigenen Erzeugung des beabsichtigten Gedankens oder zu dem bestimmten Gefühl seines Nichtverstehens gebracht wurde; und wie sich diese Absicht in der Anlage der einzelnen Gespräche deutlich ausspreche, so folge aus derselben auch eine natürliche Folge und eine nothwendige Beziehung der Gespräche auf einander: Plato könne in keinem Gespräch weiter fortschreiten, wenn er nicht die in einem früheren beabsichtigte Wirkung als erreicht voraussetze; dasselbe daher, was als Ende des einen ergänzt werde, müsse auch als Anfang und Grund eines andern vorausgesetzt werden. Und da nun Plato die verschiedenen philosophischen Wissenschaften nicht als mehrere abgesonderte Darstellungen, sondern als wesentlich verbunden und unzertrennlich denke, so ergeben sich hieraus nicht mehrere unabhängig neben einander fortlaufende Reihen platonischer Gespräche, sondern nur eine einzige Alles in sich befassende. Näher unterscheidet nun Schleiermacher [4] in dieser Reihe drei Abtheilungen: die elementarischen,

1) Wie Serranus, Petit, Sydenham, Eberhard, Geddes — hinsichtlich deren ich mich begnüge auf Schleiermacher Pl. WW. I, 1, 24 ff. Ast S. 49 f. Hermann S. 562 zu verweisen.

2) A. a. O. S. 17 ff.

3) Phädr. 274, B ff. vgl. Prot. 329, A.

4) A. a. O. S. 44 ff.

die indirekt untersuchenden und die objektiv darstellenden oder constructiven Gespräche. Dabei will er übrigens nicht behaupten, dass die Zeitfolge der Werke diesem ihrem inneren Verhältniss nothwendig bis auf's Einzelste hinaus entsprechen müsse, und dass nicht aus irgend welchen zufälligen Gründen das, was innerlich eher vorhanden war, als ein anderes, doch äusserlich später erscheinen könne, sondern er verlangt nur, dass seine Reihenfolge mit der Zeitfolge, wenn sich diese vollkommen sicher herstellen liesse, im Wesentlichen zusammenfiele [1]; er giebt ferner zu, dass den Hauptwerken auch Nebenwerke von verhältnissmässig geringerer Bedeutung beigemischt seien; er will endlich auch noch für solche Gelegenheitsschriften Raum lassen, die gar nicht in das Gebiet der Philosophie fallen [2]. Sein Kanon als solcher jedoch soll durch diese Zugeständnisse nicht leiden [3].

Mit Schleiermacher unterscheidet auch Ast (S. 50 ff.) drei Reihen platonischer Gespräche [4]; in seinem Eintheilungsgrund jedoch, in der Vertheilung der einzelnen Schriften an die drei Klassen, und in der Beurtheilung ihrer Aechtheit weicht er von Jenem nicht unwesentlich ab. Noch entschiedener treten ihm Socher [5] und Stallbaum [6] mit dem Versuch einer chronologischen Anordnung

1) A. a. O. S. 27 f.

2) S. 38 ff.

3) Im Besonderen rechnet Schleiermacher zu der ersten Klasse platonischer Schriften als Hauptwerke den Phädrus, Protagoras, Parmenides, als Nebenwerke den Lysis, Laches, Charmides, Euthyphro; Apologie und Krito sind Gelegenheitsschriften von wesentlich geschichtlichem Inhalt, andere kleine Gespräche wahrscheinlich unächt. Die zweite Klasse eröffnet der Gorgias und Theätet, denen als Nebenwerk der Meno, weiter der Euthydem und Kratylus sich anreiht; hierauf folgt Sophist und Politikus, Gastmahl, Phädo, Philebus; um einige unächte oder doch zweifelhafte Werke zu übergehen. Die dritte Klasse umfasst die Republik, den Timäus und Kritias, als Nebenschrift die Gesetze.

4) Sokratische, in denen das Poëtische und Dramatische vorherrschend sein soll (Prot. Phädr. Gorg. Phädo); dialektische, oder megarische, in denen das poëtische Element zurücktritt (Theät. Soph. Politik. Parm. Krat.); rein wissenschaftliche oder sokratisch-platonische, in denen sich das Poëtische und Dialektische durchdringen (Phileb. Symp. Rep. Tim. Krit. — alle übrigen hält Ast für unächt). Man vgl. die Gegenbemerkungen von Brandis I, a, 163.

5) A. a. O. S. 41 ff. 50 ff. u. s. w.

6) De Plat. vita ingenio et scriptis (Dial. select. 1827. T. I. 2. A. Opp. 1833. T. I) S. xxxi ff., weiter ausgeführt, im Einzelnen auch modificirt, in

entgegen [1]; erst HERMANN jedoch hat diese Anordnung tiefer begründet und auf ein festes Princip zurückgeführt [2]. Auch er ist überzeugt, dass das Ganze der platonischen Schriften das Bild einer lebendigen organischen Entwicklung gewähre; aber er sucht den Grund dieser Erscheinung nicht in der Absicht und Berechnung, sondern in der eigenen geistigen Verfassung ihres Urhebers; sie ist ihm nicht eine blosse Darstellung der philosophischen Entwicklung für Andere, sondern eine unmittelbare Folge von Plato's Selbstentwicklung. Dieser Philosoph, glaubt er, sei nur allmählig, unter den Einflüssen seiner Zeit, zur Reife gelangt, und die Stadien dieses Wegs seien durch die verschiedenen Klassen seiner Schriften bezeichnet. Für Plato's Entwicklung sind nun nach HERMANN zwei Ereignisse von der eingreifendsten Wichtigkeit: der Tod des Sokrates mit der darauffolgenden Uebersiedlung nach Megara, und die erste Reise mit der auf ihr gewonnenen Kenntniss der pythagoreï-

den Einleitungen zu den einzelnen Gesprächen und zahlreichen Dissertationen.

1) SOCHER nimmt vier schriftstellerische Perioden an: 1) bis zu Sokrates Anklage und Tod (Theag. Lach. Hipp. d. Kl. Alcib. I. De virt. Meno. Krat. Euthyphro. Apol. Krito, Phädo); 2) bis zur Errichtung der Schule in der Akademie (Io. Euthyd. Hipp. d. Gr. Prot. Theät. Gorg. Phileb.); 3) von da an bis gegen Plato's 55stes oder 60stes Jahr (Phädr. Menex. Symp. Rep. Tim.) 4) die Periode des späten Alters (Gesetze). STALLBAUM unterscheidet drei Perioden: 1) bis in die erste Zeit nach Sokrates Tod: Lysis, beide Hippias, Charm., Lach. (nach Plat. Opp. V, 1. 1834. S. 86. VI, 2. 1836. S. 142 der Charmides um 405, der Laches bald darauf), Euthyd. (a. a. O. VI, 1, 63 ff. Ol. 94, 1. 403 v. Chr.), Krat. (Ol. 94, 2 a. a. O. V, 2, 26), Alcib. I. (um die Zeit, als Anytus gegen Sokrates aufzutreten begann; a. a. O. VI, 1, 187), Meno (um Ol. 94, 3 a. a. O. VI, 2, 20), Prot. (Ol. 94, 3 oder 4, Dial. sel. II, 2, 16. Opp. VI, 2, 142), Euthyphro (Ol. 95, 1. 399 v. Chr.; beim Beginn des Processes Opp. VI, 2. 142 ff.), Io (um dieselbe Zeit a. a. O. IV, 2. 289), Apol., Krito, Gorg. (bald nach Sokrates Tod, Ol. 95, 1 Dial. sel. II, 1, 24); 2) zwischen der ersten und der zweiten sicilischen Reise: Theät., Soph., Polit., Parm. (alle vier zwischen 399 und 388 v. Chr. geschrieben, unmittelbar nach diesem Zeitpunkt herausgegeben; Plat. Polit. S. 28—45; früher, de arg. et artif. Theaet. 12 ff. Plat. Parm. 290 ff., hatte sie St. zwei Jahre später gesetzt); Phädr. (bald nachher und kurz vor dem Gastmahl Dial. sel. IV, 1, XX f.), Symp. (bald nach 385 v. Chr. a. a. O.), Phädo, Phileb., Rep. (Ol. 99—100 Dial. sel. III, 1, LXII ff.), Tim.; 3) zwischen der zweiten sicilischen Reise und Plato's Tod: Gesetze, Kritias (vor den Gess. begonnen, sollte nachher vollendet werden, Opp. VII, 377).

2) A. a. O. man vgl. besonders S. 346 ff. 384 ff. 489 ff.

schen Philosophie [1]). Indem sich die Hauptepochen seines wissenschaftlichen Lebens und seiner schriftstellerischen Thätigkeit hiernach bestimmen, erhalten wir drei Klassen platonischer Gespräche: sokratische oder elementarische, dialektische oder vermittelnde, darstellende oder constructive. Die Gespräche der ersten Klasse, theils vor Sokrates Tode, theils unmittelbar nachher geschrieben, tragen einen fragmentarischen, mehr blos elenktischen und protreptischen Charakter, halten sich überwiegend an die sokratische Weise und gehen noch nicht tiefer auf die philosophischen Grundfragen zurück. Für die zweite Klasse liegt das unterscheidende Merkmal, neben der trockeneren, unlebendigeren, nachlässiger behandelten Form, in jener eingehenden, theils anerkennenden theils polemischen Beschäftigung mit der megarisch-eleatischen Philosophie, welche die Zeit von Plato's Aufenthalt in Megara ausfüllt. In der dritten Periode gewinnt Plato einerseits für seine schriftstellerische Thätigkeit die Frische und Fülle der ersten wieder [2]); auf der andern Seite aber ist sein Gesichtskreis theils durch die Forschungen der megarischen Periode theils durch den Aufenthalt in fremden Ländern, und hier namentlich durch die Bekanntschaft mit der pythagoreïschen Philosophie, erweitert; und aus der Verschmelzung aller dieser Elemente gehen die vollendetsten Darstellungen seiner Philosophie hervor, in denen die sokratische Form mit dem tiefsten Inhalt erfüllt und durch denselben zur Idealität verklärt wird [3]).

1) Hermann selbst sagt S. 384: die Rückkehr in seine Vaterstadt und der Antritt des Lehramts in der Akademie, aber seine weitere Ausführung legt statt dessen dem auf seiner Reise angeknüpften Verhältniss zum Pythagoreïsmus für seine philosophische Entwicklung das entscheidende Gewicht bei.

2) Weil, meint Hermann S. 397, „erst mit der Heimkehr in seine Vaterstadt die Erinnerungen seiner Jugendzeit auf's Neue vor seiner Seele aufgetaucht zu sein scheinen", was allerdings eine merkwürdige Einwirkung der äusseren Umgebungen auf einen Geist, wie Plato, wäre; nicht merkwürdiger freilich, als die ebendaselbst vermuthete, dass die (ein paar Meilen betragende) Entfernung von dem Muttersitze griechischer Klassicität an den stylistischen Härten der megarischen Gespräche schuld sei.

3) Näher betrachtet Hermann als Typus der ersten Reihe den Lysis; weiter rechnet er zu ihr: Hipp. d. Kl., Io, Alcib. I., Charm., Lach., und als ihre Vollendung Protagoras und Euthydem. Auf dem Uebergang zur zweiten Reihe steht Apol., Krito, Gorg.; noch näher treten ihr Euthyphro, Meno, Hipp. d. Gr.; ihre eigentlichen Repräsentanten sind aber: Theät., Soph., Polit., Parm. Die dritte Reihe eröffnet, als Antrittsprogramm für das Lehramt in der Aka-

Zwischen Schleiermacher und Hermann bewegen sich die Ansichten der Neueren über unsere Frage fast durchaus [1]. Ritter [2])

demie, der Phädrus nebst seiner Nebenarbeit, dem Menex.; reifere Früchte dieser Periode sind: Gastmahl, Phädo, Philebus; ihre Vollendung: Rep., Tim., Kritias; ihr letztes, durch die Erfahrungen der späteren sicilischen Reisen mitveranlasstes Werk die Gesetze.

1) Eine Ausnahme macht Munk, wenn er a. a. O. zu zeigen sucht, dass der letzte Zweck der platonischen Schriften überhaupt nicht in der Darstellung des platonischen Systems, sondern in der dichterischen Schilderung des wahren Philosophen, des Sokrates, liege, dass daher ihre Reihenfolge weder durch die eigene Entwicklung ihres Verfassers noch durch die planmässige Entwicklung seiner Philosophie, sondern vielmehr durch die Absicht bestimmt sei, ein Lebensgemälde des Sokrates in mehreren sich an einander reihenden Scenen von seiner Jugend bis zu seinem Tod zu geben. Demgemäss glaubt er, ihre von Plato beabsichtigte Ordnung und im Wesentlichen auch ihre Reihenfolge entspreche dem jeweiligen Lebensalter des Sokrates darin, und so stellt er sie, wie folgt: 1) Sokrates Weihe zum Philosophen und seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit: Parm., Prot., Charm., Lach., Gorg., Io, Hipp. I, Krat., Euthyd. Symp.; 2) Sokr. lehrt die ächte Weisheit: Phädr., Phileb., Rep., Tim., Krit.; 3) Sokr. erweist die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märtyrertod: Meno, Theät., Soph., Polit., Euthyphro, Apol. Krito, Phädo. Jugendschriften sind: Alcib. I, Lysis, Hipp. II, spätere Werke, die nicht zum sokratischen Cyclus gehören, Menex. und Gesetze. Mit der Begründung seiner Ansicht hat es sich aber freilich Munk so leicht gemacht, in ihrer Ausführung, trotz mancher treffenden Wahrnehmungen, doch die wesentlichsten inneren Beziehungen und Unterschiede der platonischen Werke so wenig beachtet, und selbst für die Schilderung des Sokrates einen so äusserlichen Gesichtspunkt aufgestellt, dass wir in unserem Recht sein werden, wenn wir eine eingehendere Prüfung seiner Hypothese einem anderen Ort aufbehalten. — Auch die Reihenfolge, welche Suckow (a. a. O. 508 f.), im Princip mit Schleiermacher ziemlich einverstanden, aber in der Ausführung weit von ihm abweichend, vorschlägt (1) Parm., Prot., Symp., Phädr.; 2) Rep., Tim.; 3) Phileb., Theät., Soph., Apol., Phädo), muss wenigstens so lange unberücksichtigt bleiben, bis sie genauer begründet sein wird.

2) Ritter Gesch. d. Phil. II, 186 ff. legt der Untersuchung über die Zeitfolge der platonischen Schriften nur einen untergeordneten Werth bei, da er das Vorhandensein erheblicher Lehrunterschiede in denselben bestreitet, und auch eine rein sokratische Periode in Plato's schriftstellerischer Thätigkeit nicht einmal in dem Umfang zugiebt, in welchem sich uns ihre Anerkennung gerechtfertigt zeigen wird; auch verzichtet er zum Voraus auf eine volle Sicherheit der Ergebnisse. Das Wahrscheinlichste ist ihm aber, im Anschluss an die schleiermacher'sche Unterscheidung der drei schriftstellerischen Perioden, dass der Phädrus (wegen S. 275 ff. vgl. mit Prot. 329, A, was mir aber nicht entscheidend scheint) vor dem Protagoras, vor oder nach diesen Hippias d. Kl.,

und Brandis [1]) z. B. folgen in der Hauptsache Schleiermacher, Schwegler [2]) und Steinhart schliessen sich an Hermann an [3]), Susemihl sucht zwischen beiden zu vermitteln [4]). Wollen wir einen Maasstab für die Untersuchung gewinnen, so kann die angebliche Zeit der Gespräche und die Lebensstufe, welche Sokrates darin ein-

Lysis, Laches, Charmides geschrieben sei; hierauf Apologie, Krito, Euthyphro; dann Gorg., Parm., Theät., Soph., Polit., vielleicht um dieselbe Zeit Euthyd., Meno, Krat.; später Phädo, Phileb., Symp.; zuletzt Rep., Tim., (Krit.) Gesetze.

1) Dieser Gelehrte vertheidigt II, 152 ff. Schleiermacher's Standpunkt eindringend und scharfsinnig gegen Hermann; er selbst will seine Anordnung nicht in allen Einzelheiten vertreten, und namentlich den Parmenides der zweiten schriftstellerischen Periode zuweisen, den Meno, Euthydem und Kratylus nicht zwischen Theät. und Soph. setzen; doch stellt er mit Schleiermacher den Phädrus voran, ihm zunächst Lys., Prot., Charm., Lach., Euthyphro, und auch im Uebrigen hält er die leitenden Ideen der schleiermacherischen Anordnung für richtig.

2) Gesch. d. Phil. 3. A. S. 43 ff.

3) Steinhart stellt die Gespräche in folgende Ordnung. 1) Rein sokratische: Io, Hipp. d. gr., Hipp. d. kl., Alcib. I. (vor Alcibiades' zweiter Verbannung, 406 v. Chr.), Lys., Charm. (beginnende Dreissigerherrschaft 404 v. Chr.) Lach., Prot.; sokratische auf dem Uebergang zur Ideenlehre: Euthyd. (um 402), Meno (399), Euthyphro, Apol., Krito (aus dem gleichen Jahr), Gorg. (bald nach dem Anfang des megarischen Aufenthalts), Krat. (ebd. etwas später). 2) Dialektische: Theät. (393 v. Chr., vielleicht in Cyrene verfasst), Parm. (wahrscheinlich zwischen der ägyptischen und sicilischen Reise), Soph. und Staatsmann (ebenso, oder noch lieber während der italischen Reise). 3) Solche Werke, die der Zeit der Reife, nach der italischen Reise und der genaueren Kenntniss des Pythagoreïsmus, angehören: Phädr. (388 v. Chr.), Gastmahl (385), Phädo, Phileb., Rep. (um 367), Tim., Gesetze.

4) Wiewohl nämlich dieser Gelehrte Hermann zugiebt, dass unserem Philosophen beim Beginn seiner Schriftstellerthätigkeit sein System noch keineswegs fertig dagestanden sei, so glaubt er doch nicht, dass er bei den Lebzeiten des Sokrates mit der Mehrzahl der früheren Systeme so unbekannt blieb, wie Jener voraussetzt, und dass demnach die Kenntniss der eleatischen und pythagoreïschen Philosophie ein entscheidendes Merkmal für die Lebensperiode ist, der ein Werk angehört. Er weicht daher von seinem Vorgänger in einigen wichtigen Punkten ab, indem er die Schriften so stellt: Erste Reihe, sokratische oder ethisch-propädeutische Dialoge: Hipp. d. kl., Lys., Charm., Lach., Prot., Meno (399 v. Chr.), Apol., Krito, Gorg. (bald nach Sokrates Tod), Euthyphro (um Weniges später). Zweite Reihe, dialektisch indirekte Dialoge: Euthyd., Krat. (beide vielleicht in Megara geschrieben), Theät. (nach 394 und dem Besuch Cyrene's), Phädr. (389/8), Soph., Polit., Parm., Symp. (383/4), Phädo. Dritte Reihe, constructive Dialoge: Phileb., Rep. (zwischen 380 und 370), Tim., Krit., Gesetze.

nimmt, nicht in Betracht kommen; denn es lässt sich durchaus nicht erweisen, dass die Reihenfolge, welche sich hieraus ergeben würde, mit ihrer Abfassungszeit übereinstimmt, oder dass Plato das Bild seines Lehrers aus dem Gesichtspunkt einer biographisch fortschreitenden Schilderung entwerfen wollte; diese Annahme widerlegt sich vielmehr nicht allein durch die Andeutungen, welche Plato selbst über die Abfassungszeit seiner Werke giebt [1]), sondern auch durch den Umstand, dass sein Sokrates in seinen letzten Lebensjahren Untersuchungen anstellt, welche sich zu denen der angeblich früheren Gespräche als elementarische Vorbereitung verhalten [2]). Ungleich wichtiger sind einige andere Merkmale, mittelst deren sich theils über die Zeitfolge der platonischen Schriften, theils aber auch darüber entscheiden lässt, ob dieselbe von bewusster Berechnung herrührt, oder nicht. Dahin gehören zunächst die Beziehungen auf Ereignisse aus Plato's Lebenszeit, welche in einzelnen Gesprächen vorkommen; nur sind es deren verhältnissmässig sehr wenige, und diese selbst bezeichnen immer zunächst nur den Zeitpunkt vor welchem, nicht aber den, nach welchem ein Gespräch nicht verfasst sein kann; dieses Merkmal giebt daher wohl einzelne schätzbare Anhaltspunkte, aber für die Anordnung der platonischen Werke im Ganzen reicht es entfernt nicht aus. Einen weiteren Entscheidungsgrund könnte man in der Entwicklung von Plato's schriftstellerischer Kunst finden. Aber wenn sich auch erste Versuche in der Regel durch eine gewisse Unbeholfenheit als solche verrathen werden, so folgt doch nicht, dass die künstlerische Vollendung der Schriften mit den Lebensjahren ihres Verfassers immer gleichen Schritt hält. Denn die Lebendigkeit der mimischen Schilderung und der dramatischen Bewegung, selbst die Feinheit des Formgefühls und des Geschmacks ist bei den Meisten von einem gewissen Zeitpunkt an wieder im Abnehmen; und auch vorher schon kann die künstlerische Form hinter

1) So wird durch den Anfang des Theätet wahrscheinlich, dass er um 394 — 392 v. Chr. verfasst wurde (s. S. 298, 1), während das Gastmahl, wegen S. 193, A, nicht vor 385 geschrieben sein kann, und doch spielt jener in der Zeit des sokratischen Processes, dieses 17 Jahre früher.

2) M. vgl. z. B. das Verhältniss des Theätet zu Parmenides, Republik und Timäus, des Politikus, Gorgias und Meno zur Republik, des Phädrus zum Gastmahl, und sehe, ob man sich durch die Art, wie Munk dieses Verhältniss umkehrt, befriedigt finden kann.

der Strenge der wissenschaftlichen Untersuchung zurücktreten, oder durch die Stimmung des Schriftstellers und durch die Umstände, unter denen eine Schrift verfasst ist, nothleiden. Aus ähnlichen Gründen zeigt sich aber auch die wissenschaftliche Methode nicht nothwendig in jedem späteren Werk vollkommener, als in dem früheren, wenn auch im Ganzen die Schwankungen hier geringer, die Fortschritte stetiger und dauernder sein werden, als dort. Wiewohl daher dieser Gesichtspunkt bei der Frage nach dem Verhältniss zweier Schriften nicht übersehen werden darf, lässt sich doch nach ihm allein in vielen Fällen nicht entscheiden. Grössere Sicherheit gewährt der philosophische Standpunkt der verschiedenen Schriften, und zugleich ist er es hauptsächlich, welcher uns darüber Aufschluss geben kann, ob ihre Reihenfolge durch die eigene Entwicklung des Verfassers, oder durch Kunst und Absicht bestimmt ist. Dass Plato freilich in jedem einzelnen Werk sein ganzes System darlege, lässt sich nicht erwarten; es ist vielmehr klar genug, dass er nicht selten vorläufig und versuchsweise von Voraussetzungen ausgeht, über die er selbst hinaus ist. Aber doch wird sich immer der Stand seiner eigenen wissenschaftlichen Ueberzeugung in allen eigentlich philosophischen Schriften irgendwie verrathen; er wird es entweder direkt wenigstens durch einzelne Andeutungen aussprechen, wenn er eine Untersuchung absichtlich auf einem untergeordneten und blos vorbereitenden Standpunkt zurückhält, oder er wird diess indirekt erkennen lassen, indem er den ganzen Gang derselben darauf anlegt, zu einem höheren Ziel hinzuführen, und durch die Stellung der Aufgaben ihre Lösung im Geist seines Systems vorzeichnet. Wenn daher in mehreren auch sonst verwandten Werken gewisse Grundbestimmungen seines Systems fehlen und auch nicht einmal indirekt gefordert werden, in anderen dagegen eben diese Bestimmungen zum Vorschein kommen, so müssen wir schliessen, sie seien ihm damals, als er jene schrieb, noch nicht, oder doch nicht so klar und bestimmt festgestanden, wie in der Zeit, aus welcher diese herstammen. Das Gleiche gilt von der Berücksichtigung der vorsokratischen Lehren. Der Schriftsteller kann sie in grösserem oder geringerem Umfang gekannt haben, ohne sie ausdrücklich zu berühren; aber wenn er in der Mehrzahl seiner Schriften mit den bedeutendsten derselben sich theils ausdrücklich beschäftigt, theils wenigstens deutlich auf sie hinweist, in anderen dagegen mit tiefem Stillschwei-

gen an ihnen vorbeigeht, so ist es doch höchst wahrscheinlich, dass er die letzteren, im Ganzen genommen, zu einer Zeit schrieb, in der er sich um jene Lehren entweder noch nicht bekümmerte, oder ihnen doch auf seine eigenen Ansichten noch nicht den gleichen Einfluss, wie später, gestattete. Selbst wenn man voraussetzen wollte, er habe sich ihrer Erwähnung absichtlich enthalten, würde man die Schriften, worin sie fehlt, immer noch für die früheren halten müssen, wofern sich nicht besondere Gründe für ihre Uebergehung zeigen sollten; denn die natürlichste Annahme wäre doch immer, dass er desswegen über sie schweige, weil er bei seinen Lesern erst den sokratischen Grund legen wolle, ehe er sie in die vorsokratische Wissenschaft einführe. Von der höchsten Wichtigkeit sind endlich die Züge, durch welche ein Gespräch auf andere hinweist. Diese Hinweisungen können freilich nicht die Form ausdrücklicher Anführungen haben, und auch die bestimmte Anknüpfung einer Unterredung an eine frühere [1]) ist nur in den wenigsten Fällen möglich; nichtsdestoweniger finden sich nicht selten deutliche Spuren davon, dass der Schriftsteller eines seiner Werke mit einem andern in Zusammenhang zu setzen beabsichtigt. Wenn eine Untersuchung in einem Gespräch an dem Punkt aufgenommen wird, an welchem sie in einem anderen abbricht, wenn Gedanken, welche hier nur problematisch aufgestellt, oder in unsicheren Umrissen angedeutet sind, dort bestimmt ausgesprochen und wissenschaftlich begründet werden, oder wenn der Verfasser umgekehrt Begriffe und Sätze, welche hier erst nach längerem Suchen gefunden werden, dort wie etwas Anerkanntes in Gebrauch nimmt, so spricht Alles für die Vermuthung, das erste Gespräch sei später, als das zweite, und wolle seine Ergebnisse für sich verwenden; mag nun der Verfasser bei Abfassung des früheren das spätere schon im Auge gehabt, oder mag er den Standpunkt des einen auch für sich selbst erst in der Zwischenzeit zu dem des andern fortgebildet haben. In einzelnen Fällen kann man allerdings auch hier zweifelhaft sein, ob sich eine Erörterung zu einer andern als vorbereitende Begründung oder als nachträgliche Ergänzung verhält; in der Regel jedoch lässt sich diess bei genauerer Untersuchung wohl erkennen.

1) Wie diess im Sophisten geschieht, um ihn mit dem Theätet und Politikus, im Timäus, um ihn mit der Republik und dem Kritias in Verbindung zu bringen.

Versuchen wir es nun, diese Grundsätze auf die vorliegende Frage anzuwenden, so lässt sich freilich zum Voraus erwarten, dass sich keine der beiden Ansichten, um die es sich hier vorzugsweise handelt, in ihrer strengsten Form durchführen lasse, dass die Reihenfolge der platonischen Schriften weder blos aus Absicht und Berechnung, mit Ausschluss aller zufälligen Einflüsse und unvorhergesehenen Bestimmungsgründe, noch auch umgekehrt blos aus der stufenweisen Entwicklung des platonischen Geistes, mit Ausschluss jedes weitergreifenden Plans, herrühren könne. Wir werden Schleiermacher's Voraussetzungen nicht in der Art auf die Spitze treiben wollen, dass wir annähmen: Plato's philosophisches System und die ganze Reihe der Schriften, worin er es niederlegte, sei vom ersten Augenblick seiner schriftstellerischen Thätigkeit an fertig vor seiner Seele gestanden, und er habe während der fünfzig oder mehr als fünfzig Jahre, auf welche sich dieselbe erstrecken mag, nichts weiter gethan, als dass er den Entwurf ausführte, welchen er sich in seiner Jugend gemacht hatte. Aber diess hat auch Schleiermacher nicht angenommen; und mag er immerhin die Ordnung der platonischen Werke zu ausschliesslich auf bewusste Planmässigkeit zurückführen, so würden wir uns doch von seiner eigentlichen Meinung nicht zu weit entfernen, wenn wir voraussetzten: als Plato zur Feder griff, sei er zwar mit den Grundzügen seines Systems im Reinen gewesen, und er habe sich auch im Allgemeinen den Plan entworfen, nach dem er es in Schriften darstellen wollte, dieser Plan sei aber nicht sogleich bis in's Einzelne fertig gewesen, sondern die allgemeinen Umrisse, welche ihm Anfangs allein vorschwebten, seien erst in der Folge, nach Maassgabe seiner jeweiligen Einsicht und des sich ihm bestimmter aufschliessenden wissenschaftlichen Bedürfnisses, weiter ausgeführt, im Einzelnen auch wohl um besonderer Umstände willen erweitert und verändert worden [1]. Andererseits braucht man sich die Sache auf Hermann's Standpunkt nicht so vorzustellen, wie es bei ihm selbst allerdings den Anschein

1) So Brandis I, a, 160, wenn er Hermann's (S. 351) Einwendungen gegenüber die schleiermacher'sche Ansicht näher dahin bestimmt: „frühzeitig seien aus sokratischer Lehre die Grundlinien des durch ihn daraus zu bildenden Systems in Plato's schöpferischem Geiste mit Deutlichkeit und Bestimmtheit hervorgetreten, und hätten durch die ihnen einwohnende Kraft sich allmählig in angemessener naturgemässer Weise entwickelt."

gewinnt, als ob sich Plato's System in äusserlicher und mechanischer Weise Stück für Stück bei ihm angesetzt hätte, und sofort in Schriften von ihm dargestellt worden wäre, je nachdem er mit dieser oder mit jener von den älteren Schulen bekannt wurde. Sondern die gleiche Erklärungsweise lässt sich auf seine Schriften auch dann anwenden, wenn man ihm zutraut, dass er die sokratische Lehre mehr von innen heraus entwickelt habe, und dass bei ihm nicht die Bekanntschaft mit einem neuen philosophischen System der Grund für den Fortgang zu einer neuen Stufe seiner philosophischen Entwicklung, sondern der Fortschritt seiner philosophischen Ueberzeugung der Grund für die eingehendere Beschäftigung mit seinen Vorgängern gewesen sei. Welcher von diesen verschiedenen möglichen Fällen jedoch der Wirklichkeit entspreche, oder ob vielleicht zur Erklärung des Thatbestands mehrere der obigen Annahmen zu verbinden seien, diess lässt sich nicht nach einer apriorischen Voraussetzung, sondern nur aus der Betrachtung der platonischen Schriften entscheiden.

Nun finden wir allerdings in einem Theil dieser Schriften nichts, was uns wesentlich über den sokratischen Standpunkt hinausführte. Im kleineren Hippias, im Lysis, im Charmides, im Laches, im Protagoras, im Euthyphro, in der Apologie, im Krito fehlt noch jede Spur jener Lehre, welche den Grundunterschied zwischen der platonischen und der sokratischen Begriffsphilosophie bildet, der Lehre vom selbständigen Dasein der Ideen ausser und über der Erscheinung [1]. Ebenso fremd sind ihnen naturphilosophische und anthropologische Erörterungen [2], der Unsterblichkeitsglaube wird in der Apologie

1) Denn dass Sokrates im Euthyphro 5, D. 6, D nicht blos einzelnes Frommes zu hören verlangt, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστι, dass er erklärt: μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια (vgl. Ritter II, 208. Steinhart II, 195. Susemihl I, 122) dürfte nicht zu viel beweisen. Auf die Feststellung der allgemeinen Begriffe hatte ja schon Sokrates gedrungen, und der Ausdruck εἴδη kommt wenigstens bei Euklid vor (s. o. 179, 2), die abgesonderte Existenz der Gattungen aber ist im Euthyphro noch nicht angedeutet. Plato steht hier zwar an der Schwelle der sokratischen Begriffslehre, aber er hat sie noch nicht überschritten. Noch weniger ist aus Lys. 217, C ff. zu schliessen, und kann man auch mit Steinhart I, 232 f. hier ein ahnungsvolles Aufdämmern der Ideenlehre finden, so geht doch der bewusste Inhalt der Stelle nicht über den Kreis der sokratischen Lehre hinaus.

2) Dass nämlich Prot. 352, B die platonische Eintheilung der Seele berührt werde, kann ich Ritter (II, 193) nicht zugeben.

nicht ohne Zweifel berührt [1]), und der Krito (54, B f.) setzt nur die Volksvorstellungen über den Hades voraus, ohne eine Hindeutung auf den philosophischeren Unsterblichkeitsglauben oder die pythagoreïschen Mythen, die später kaum jemals unerwähnt bleiben, wo es sich um die jenseitige Vergeltung handelt. In keinem dieser Gespräche beschäftigt sich Sokrates mit anderen Gegenständen, als jenen moralischen Untersuchungen, auf welche er selbst sich nach dem Zeugniss der Geschichte beschränkt hat; in keinem zeigt er eine nähere Kenntniss der früheren Systeme, in keinem hat er es mit anderen Gegnern zu thun, als mit denen, welche ihm in der Wirklichkeit gegenüberstanden, den Sophisten. Auch seine Tugendlehre hat in ihnen noch das ältere, ursprünglich sokratische Gepräge: nur die Tugend des Wissenden wird überhaupt als Tugend betrachtet und alle besonderen Tugenden werden auf's Wissen zurückgeführt, ohne dass neben der philosophischen Tugend eine unphilosophische anerkannt, oder eine Mehrheit von Tugenden irgendwie zugelassen würde, wie Plato diess später gethan hat. In ihnen allen lässt sich ferner eine gewisse Unreife des wissenschaftlichen Verfahrens nicht verkennen [2]). Die Masse des mimischen Beiwerks steht mit der Magerkeit des philosophischen Inhalts in keinem Verhältniss, und so lebendig im Ganzen die dramatische Schilderung ist, so mühsam bewegt sich noch theilweise das wissenschaftliche Gespräch in elementarischen Bestimmungen; selbst dem Protagoras fehlt es bei aller künstlerischen Meisterschaft nicht an Erörterungen von ermüdender Weitschweifigkeit, und namentlich die Erklärung der simonideïschen Verse stört die Durchsichtigkeit seines Plans, wie sie denn auch an sich selbst einer jugendlichen Ostentation ähnlich sieht. Vergleichen wir endlich die Beweisführung des Gorgias gegen die Einerleiheit des Guten und Angenehmen mit der des Protagoras, welcher diese ihre Einerleiheit noch als Voraussetzung stehen lässt, so liegt am Tage, dass dieser früher sein muss, als jener und als alle ihm nachfolgenden Gespräche. Sind nun auch nicht alle diese Anzeichen für sich genommen entscheidend, so berechtigen sie uns doch in ihrem Zusammentreffen zu der Annahme: als Plato die obengenannten Werke verfasste, sei er, die wissenschaftliche Form be-

1) S. o. S. 120.

2) Nur die Apologie und der Krito, welche sich gar nicht mit philosophischen Untersuchungen beschäftigen, sind von diesem Urtheil auszunehmen.

treffend, in der Kunst der Begriffsentwicklung noch weniger geübt, den Inhalt anbelangend, noch wesentlich auf den Umfang und die Ergebnisse der sokratischen Lehre beschränkt gewesen. Und da wir nun aus dem Euthyphro schliessen können, dass diess zur Zeit des sokratischen Processes im Wesentlichen noch der Fall war, da andererseits der Tod des Sokrates, der megarische Aufenthalt und die ägyptische Reise für eine eingreifendere Veränderung in Plato's Ansichten den natürlichsten Anhaltspunkt darbieten, so spricht eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Vermuthung, dass die erste, durch jene Werke bezeichnete, Periode von Plato's schriftstellerischer Thätigkeit und der ihr entsprechende Abschnitt seiner philosophischen Entwicklung bald nach dem Anfang des vierten Jahrhunderts ihr Ende erreicht haben.

Anders, als mit den bisher besprochenen Werken, verhält es sich mit dem Gorgias, dem Meno, dem Theätet und Euthydem. Diese vier Gespräche müssen nicht blos überhaupt später, und wenigstens theilweise um mehrere Jahre später sein, als der Protagoras und als die Hinrichtung des Sokrates [1], sondern sie weisen uns auch unzweideutig in eine Zeit, in welcher Plato den Grundstein seines

1) In Betreff des Theätet ergiebt sich diess, selbst abgesehen von andern entscheidenden Gründen, schon aus seiner Einleitung, und vom Euthydem wird es ausser allem Andern durch seine Beziehung auf Antisthenes bewiesen (s. o. S. 288, 1). Im Euthydem ferner weist S. 282, C auf die Untersuchungen des Protagoras (und des Meno) über die Lehrbarkeit der Tugend. Vom Gorgias und Meno wird allgemein zugestanden, dass sie später sein müssen, als der Protagoras und die ihm vorangehenden Gespräche, und beide lassen auch, mit jenem verglichen, schon in der Behandlung des gemeinsamen ethischen Inhalts einen bedeutenden Fortschritt nicht verkennen: die eudämonistischen Voraussetzungen, welche der Protagoras 351, B ff. noch stehen lässt, werden, wie bemerkt, Gorg. 495, A ff. auf's Eingehendste widerlegt, und die Schwierigkeit, mit der jener 361, B geschlossen hatte, findet im Meno 96, D ff. eine Lösung, welche durch die Unterscheidung der vorstellungsmässigen und der philosophischen Tugend entschieden über den Standpunkt der sokratischen Tugendlehre und der sokratischen Gespräche hinausgeht. Dass endlich der Gorgias und der Meno nach Sokrates Tod verfasst sind, wird durch Gorg. 486, A. 508, C. 521, B ff. Meno 94, E wahrscheinlich (denn sie in die Zeit des sokratischen Processes selbst zu verlegen, erscheint sehr gewagt), und dass der Meno nicht vor 395, wahrscheinlich aber auch nicht viel später geschrieben ist, müssen wir wegen der Anspielung S. 95, A vermuthen, die sich auf kein anderes uns bekanntes Ereigniss, als die von Xenophon Hell. III, 5, 1 aus jener Zeit berichteten Vorgänge, beziehen lässt.

Systems in der Ideenlehre bereits gelegt [1]), die pythagoreïschen Vorstellungen von der Seelenwanderung und der Vergeltung nach dem Tode sich angeeignet [2]), und dieselben durch die Lehre von der Wiedererinnerung mit seiner Begriffsphilosophie verknüpft [3])

1) Wenn wenigstens der Euthydem 301, A sagt, die καλὰ πράγματα seien ἕτερα αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ· πάρεστι μέντοι ἑκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι, so scheint mir diess nicht blos „dicht an die Ideenlehre anzustreifen" (Steinhart II, 25), sondern diese Lehre selbst auszusprechen (das αὐτοκαλὸν, das Urschöne, welches von den einzelnen schönen Dingen verschieden diese durch seine Anwesenheit schön macht, ist eben die Idee des Schönen), wie denn auch sofort ein Einwurf dagegen gebracht wird, dessen sich Antisthenes gegen die Lehre von der Theilnahme der Dinge an den Ideen bedient zu haben scheint; s. o. S. 212, 3. Noch klarer ist Theät. 176, E (vgl. 175, C) in den Worten: παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων die Lehre von den Ideen ausgesprochen, welche der Parmenides 132, D fast mit den gleichen Worten ausdrückt, und wenn vorher, 176, A, das Diesseits als der Ort des Uebels bezeichnet und zur Flucht in's Jenseits ermahnt wird, so weist auch diess auf die entschiedene Ausbildung des platonischen Idealismus.

2) Auf diese pythagoreïschen Lehren bezieht sich nämlich nicht allein der Meno (s. folg. Anm.) mit aller Bestimmtheit, sondern dieselben setzt auch der Gorgias voraus, welcher auch S. 508, A (vgl. unsern 1. Th. S. 319 f.) die Bekanntschaft seines Verfassers mit dem Pythagoreismus verräth. S. 493, A. D gebraucht Plato die philolaische Vergleichung des σῶμα mit einem σῆμα (s. unsern 1. Th. S. 327), indem er zugleich seine Quelle durch die Worte κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικὸς andeutet, welche auf den Anfang eines bekannten Lieds („Σικελὸς κομψὸς ἀνὴρ" Timokreon Fr. 6 b. Bergk Lyr. gr. S. 941) anspielend, mit dem Zusatz Ἰταλικὸς die „italischen Philosophen", und insbesondere Philolaus den Tarentiner bezeichnen. Weniger klar scheint diese Beziehung S. 523, A ff., sofern hier zunächst von den gewöhnlichen Vorstellungen über die Todtenrichter, die Inseln der Seligen und den Hades ausgegangen wird; erwägen wir jedoch, dass der Unsterblichkeitsglaube schon hier (und ebenso Theät. 177, A) mit aller Bestimmtheit vorgetragen, und S. 524, B mit den gleichen Gedanken in Verbindung gesetzt wird, welche uns später im Phädo 64, C. 80, C wieder begegnen, dass der Gorgias 525, B ff. auch schon zwischen heilbaren und unheilbaren Sündern, zeitlichen und ewigen Strafen im Jenseits unterscheidet, wie diess in der Folge, nach pythagoreïschem Vorgang (s. unsern 1. Th. S. 328, 1), die Republik X, 615, D f. thut, so werden wir nicht im Zweifel darüber sein können, dass Plato, als er den Gorgias schrieb, mit seiner Eschatologie in der Hauptsache fertig war.

3) M. s. die bekannte, tiefer unten weiter zu besprechende Stelle des Meno 81, A ff. Dass sich diese Stelle auf die pythagoreïsche Lehre von der Seelenwanderung bezieht, liegt am Tage, mag sich auch Plato neben Pindar zunächst nur (mit Philolaus, s. unsern 1. Th. S. 327, 1) auf die orphische Ueberlieferung berufen. Ebenso klar scheint mir aber, dass die Lehre von

hatte. Wenn sie sich daher doch ganz überwiegend mit elementarischen Untersuchungen über die allgemeinsten sittlichen Grundsätze, über die Einheit und Lehrbarkeit der Tugend, über den Begriff des Wissens und ähnliche Fragen beschäftigen, so kann diess nicht daher rühren, dass Plato für sich selbst in der Hauptsache noch nicht über den sokratischen Standpunkt und über die ersten Anfänge seines eigenthümlichen Systems hinausgekommen war, sondern es muss in einer methodischen Berechnung begründet sein: der Schriftsteller beschränkt sich hier absichtlich auf das Elementarische, weil er dieses erst allseitig feststellen, den Grund seines Gebäudes erst sichern will, ehe er es in die Höhe führt. Aus dem gleichen Gesichtspunkt haben wir sein Verfahren im Kratylus, im Sophisten, im Politikus und im Parmenides zu beurtheilen. Die Ideenlehre wird von diesen Gesprächen entschieden vorausgesetzt [1]; im Politikus begründet Plato nicht allein seine Staatslehre, sondern zugleich spricht er auch mehrere wichtige Bestimmungen seiner Naturphilosophie aus [2]; und wenn sich schon hierin der Einfluss des Pytha-

der Wiedererinnerung die Ideenlehre voraussetzt, denn der Gegenstand der Wiedererinnerung können doch nur die allgemeinen Begriffe sein, deren Bild uns in den Einzeldingen sinnlich entgegentritt, die ἀλήθεια τῶν ὄντων (Meno 86, A vgl. Phädo 99, E), nicht Einzelanschauungen, die wir in unserem früheren Leben gehabt haben; und wenn Plato sich so ausdrückt, als ob das Letztere seine Meinung wäre, so ist das nur dieselbe mythische Darstellungsform, welche wir auch Phädr. 249, B f. und noch weit später, Rep. X, 614, D f. Tim. 41, D finden; wie er eigentlich verstanden sein will, sagt er mit unverkennbarer Hinweisung auf den Meno im Phädo 72, E ff. Wenn daher Steinhart (a. a. O. II, 96. IV, 416 u. ö.) die Auffassung des Meno weniger ideal und geistig findet, als die des Phädrus und Phädo, kann ich nicht beistimmen.

1) Vom Sophisten und vom Parmenides wird später noch gezeigt werden, wie sie diese Lehre begründen und ausführen; vom Kratylus vgl. man S. 439, C f. (wo das ὀνειρώττειν natürlich im äussersten Fall nur beweist, dass Plato voraussetzt, jene Lehre sei den Lesern noch neu, nicht dass sie ihm selbst erst als Ahnung aufgieng). 386, D. 389, B. D. 390, E. 423, E, vom Politikus S. 285, E f. 269 D.

2) S. 269, D ff. finden wir den Gegensatz des unveränderlichen Göttlichen und der veränderlichen Körperwelt, und daraus abgeleitet die Annahme periodisch wechselnder Weltzustände; mit dieser Annahme wird dann weiter 272, D f. 271, B f. der Satz in Verbindung gebracht, dass jede Seele in jeder Weltperiode eine gewisse Anzahl irdischer Leiber zu durchlaufen habe, wofern sie nicht früher zu einem höheren Loos entrückt wird; 273, B. D ist die Lehre des Timäus von der Materie schon deutlich vorgebildet.

goreïsmus deutlich verräth [1]), so fehlt es auch nicht an einzelnen bestimmten Hinweisungen auf diesen Vorgänger [2]). Es lässt sich daher nicht annehmen, dass diese Gespräche aus einer Zeit stammen, in der Plato sein philosophisches Princip noch nicht zum Abschluss gebracht und sich mit der pythagoreïschen Lehre noch nicht eingehender beschäftigt hatte; und wenn er nach Inhalt und Methode zunächst an die eleatisch-megarische Philosophie anknüpft, so kann diess nur beweisen, dass er seine Leser gerade von ihr aus weiter führen will, nicht dass er selbst über die hier geschilderte Stufe nicht hinaus ist. Um so weniger sind wir genöthigt, den Phädrus wegen der in ihm so bestimmt hervortretenden Lehre von den Ideen und den wechselnden Lebenszuständen der Seele für jünger zu halten als der Sophist, der Staatsmann und der Parmenides [3]), oder auch nur für jünger, als der Gorgias, der Meno, der Euthydem, der Kratylus und Theätet [4]). Sondern es ist ebenso möglich, dass Plato die Ueberzeugungen, welche er bei der Abfassung dieser Gespräche schon gehabt, aber für den Zweck einer stetig fortschreitenden Lehrentwicklung zurückgestellt hat, im Phädrus mythisch vorherverkündigte; dass dieses Gespräch die Einleitung zu einer längeren Reihe von Schriften bilden soll, und dieser seiner Stellung gemäss dem Leser [5]) einen vorläufigen Ausblick auf das Ziel eröff-

1) Sowohl an den eben angeführten naturphilosophischen und anthropologischen, als an den politischen Bestimmungen des Politikus liesse sich diess wahrscheinlich machen, und auch von der Ideenlehre werden wir finden, welchen Beitrag, auch nach Aristoteles, die pythagoreïsche Zahlenlehre zu ihrer Bildung geliefert hat.

2) Krat. 400, B f. treffen wir die schon im Gorgias berührte philolaische Gleichsetzung des σῶμα und σῆμα nebst der Lehre, dass dieses Leben ein Reinigungszustand sei, 405, D die pythagoreïsche Weltharmonie, 403, E die platonische Unsterblichkeitslehre, welche doch immer auf den Pythagoreïsmus zurückweist, Soph. 252, B den pythagoreïschen Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten; im Parmenides (137, D. 143, D ff. 144, E. 158, B ff.) kommt dieser Gegensatz nebst den weiteren des Ungeraden und Geraden, des Einen und Vielen oft vor, ebd. 143, D ff. erinnert die Ableitung der Zahlen an die Pythagoreer; der Politikus berücksichtigt 284, E f. die pythagoreïschen Maassbestimmungen, 273, D die Lehre vom Unbegrenzten.

3) So Hermann und Steinhart, s. o.

4) Wie Susemihl, s. o. Etwas früher, zwischen Euthydem und Kratylus, setzt den Phädrus Deuschle d. plat. Politikus S. 4.

5) Den wir uns gerade dem Phädrus (276, D) zufolge zugleich als Zuhörer Plato's denken müssen.

net, das sich in der Folge seinen Augen nicht selten wieder verbergen wird, wenn er auf dem weiten und vielfach verschlungenen Weg der methodischen Untersuchung zu ihm vordringt. Diese Möglichkeit wird aber für uns zur Wahrscheinlichkeit, wenn wir alle jene Spuren der Jugendlichkeit in Betracht ziehen, welche auch schon Anderen in der Haltung des Phädrus aufgefallen sind [1]; wenn wir bemerken, dass einige nicht unwichtige Lehrpunkte hier noch, wie im Feuer einer ersten Entdeckung, der näheren Bestimmung entbehren, die Plato in der Folge nöthig gefunden hat [2]; wenn wir beachten, wie im zweiten Theil des Gesprächs die Elemente des wissenschaftlichen Verfahrens erst festgestellt, der Begriff und der Name der Dialektik, welche Plato schon im Euthydem [3]) geläufig

1) Schon Diog. III, 38 sagt: λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα, und ähnlich Olympiodor c. 3: dass sich Plato in der dithyrambischen Poësie geübt habe, sehe man aus dem dithyrambischen Charakter des Phädrus, der ja auch Plato's erste Schrift sein solle. (Später setzt ihn Cic. orator 13, 42.) Eingehender weist Schleiermacher Pl. W. I, a, 69 f. „in der ganzen Art und Farbe“ des Phädrus den Charakter der Jugendlichkeit nach, und er beruft sich in dieser Beziehung namentlich auf jene Neigung zum Epidiktischen, jene Schaustellung seiner Ueberlegenheit, jenes Grossthun mit dem Ueberfluss des Stoffes, welches sich darin ausspreche, dass der Verfasser die erste Widerlegung des Gegners sofort durch eine zweite und dritte überbiete, um schliesslich diese Reden sammt seiner ganzen Schriftstellerei für ein blosses Spiel zu erklären; auf die prunkende Ausführlichkeit, mit welcher die Rhetoren widerlegt werden; auf die bei jedem Ruhepunkt erneuerte Ueppigkeit der Beiwerke, den unmässigen Gebrauch des Feierlichen und ähnliche Züge. Auch dem berühmten Mythus des Phädrus fehlt es an der Anschaulichkeit, welche die platonischen Mythen sonst auszeichnet, und der dithyrambische Ton des Ganzen lässt jene Ruhe noch vermissen, mit welcher Plato in anderen Gesprächen auch die erhabensten Dinge behandelt, und unterscheidet sich namentlich von der geläuterten Reife des Gastmahls so merklich, dass wir kaum annehmen können, es liegen nur ein paar Jahre zwischen beiden.

2) Muth und Begierde, welche nach Tim. 42, A. 69, C f. vgl. Polit. 309, C. Rep. X, 611, B ff. die sterbliche, erst bei der Verbindung mit dem Körper entstandene Seele bilden, werden hier 246, A f. schon in den Präexistenzzustand verlegt, und die Liebe, das Hauptthema des Phädrus, wird 249, D ff. nur allgemein als das durch die Schönheit geweckte Verlangen nach dem Idealen gefasst, erst das Gastmahl fügt das Weitere hinzu, dass es sich in ihr um Erzeugung im Schönen handle.

3) S. 290, C, um späterer Aeusserungen, wie Krat. 390, C. Soph. 253, D f. Polit. 285, D. 287, A, nicht zu erwähnen.

sind, wie etwas Neues eingeführt werden [1]; wenn wir die Aeusserungen des Phädrus über die Redekunst mit denen des Gorgias vergleichen [2]. Wir glauben uns daher zu der Annahme berechtigt, Plato sei zwar bis zum Tode des Sokrates der sokratischen Weise des Philosophirens im Ganzen getreu geblieben, und desshalb in den Schriften aus dieser Zeit nicht wesentlich über seinen Lehrer hinausgegangen, in den nächsten Jahren nach jenem Ereigniss dagegen habe er den Schwerpunkt seines Systems in der Ideenlehre und in dem Glauben an das überzeitliche Leben der Seele gefunden, und von diesem Punkt aus seine Ueberzeugungen, nach der vorläufigen

1) S. 265, C ff. Da die Dialektik hier doch erst nach der formal logischen Seite beschrieben wird, kann ich diese Darstellung nicht mit Steinhart (Pl. W. III, 459) für reifer halten, als die des Sophisten, der a. a. O. die logische Aufgabe der Dialektik auf die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe gründet. Ebensowenig genügt es mir auch, wenn Stallbaum (de art. dial. in Phaedro doctr. Lpz. 1853. S. 13) die elementarische Beschreibung der Dialektik im Phädrus mit seiner späteren Abfassung durch die Bemerkung zu vereinigen sucht, dass es sich im Phädrus nur darum handle, die Dialektik als die wahre Liebeskunst darzustellen. Wenn dem auch so wäre, würde noch nicht folgen, dass sie wie etwas noch ganz Neues, dessen Name erst gesucht werden muss, zu behandeln war; aber das Gespräch selbst giebt uns kein Recht, den Zweck seines zweiten Theils in dieser Art zu beschränken.

2) Der Phädrus zeigt S. 260, E ff. noch eingehend, dass die Rhetorik gar keine Kunst, sondern eine τριβὴ ἄτεχνος sei, der Gorgias setzt 463, A ff. eben dieses voraus; jener lässt die gewöhnliche Vorstellung, als ob die Aufgabe des Redners nur in der Ueberredung bestände, nicht blos stehen, sondern er geht bei seiner Beweisführung ausdrücklich von ihr aus, dieser widerlegt sie S. 458, E ff. 504, D ff. ausführlich, um dem Redner die höhere Aufgabe der Besserung und Belehrung seiner Zuhörer zu stellen, und ebendesshalb, weil sie dieser Forderung nicht entspricht, wird der Redekunst auch Theät. 201, A. Polit. 304, C im Vergleich mit der Philosophie, deren Methode der Phädrus von der ihrigen noch nicht bestimmt scheidet, ein untergeordneter Werth zugeschrieben. — Diesem Sachverhalt gegenüber kann ich weder der Kritik, welche der Phädrus über die einzelnen Rhetoren und ihre Theorieen ergehen lässt (Steinhart IV, 43), noch dem Umstand ein grosses Gewicht beilegen, welchen Hermann (Plat. 517) für sich allein entscheidend findet, dass der Phädrus (270, A) um so viel günstiger über Perikles urtheile, als der Gorgias (515, C ff. 519, A). Jener lobt ihn als geistreichen und wissenschaftlich gebildeten Redner, dieser tadelt ihn als Staatsmann. Diess verträgt sich aber ganz gut mit einander (wie schon Krische Ueber Plat. Phädr. 114 f. bemerkt); der Sache nach wird das Urtheil des Gorgias auch noch im Politikus 303, B und in den bekannten scharfen Aeusserungen der Republik über die Demokratie wiederholt.

Ankündigung des Phädrus, in methodischem Fortschritt zu entwickeln begonnen. Dass dieselben im Laufe der Zeit näher bestimmt und schärfer gefasst wurden, dass der Gesichtskreis des Philosophen sich allmählig erweiterte, seine Darstellungsform und Methode sich theilweise veränderte, dass sein Verhältniss zu den älteren Schulen sich nicht durchaus gleichblieb, dass es lange anstand, bis er seine politische, noch weit länger, bis er seine naturphilosophische Theorie in's Einzelne ausgeführt hatte, müssten wir wahrscheinlich finden, wenn auch die Spuren dieser Entwicklung in seinen Schriften weniger deutlich hervorträten, als diess in Wahrheit der Fall ist; aber der wesentliche Standpunkt und die allgemeinen Umrisse seiner Lehre müssen ihm doch von dem Zeitpunkt an festgestanden sein, welchen für uns der Phädrus, der Gorgias, der Meno und der Theätet bezeichnet.

In welchen Zwischenräumen diese Gespräche selbst sich gefolgt sind, deren richtige Ordnung uns übrigens die eben angegebene zu sein scheint, wo der Euthydem zwischen sie eintritt, wie schnell sich der Kratylus, der Sophist, der Politikus und Parmenides an sie anschlossen [1], können wir nicht angeben. Nach der Vollendung dieser dialektischen Werke scheint in Plato's schriftstellerischer Thätigkeit eine Pause eingetreten zu sein, wie wir diess theils aus dem Fehlen des vom Sophisten (217, A) angekündigten „Philosophen“ [2], theils aus dem veränderten Ton und Charakter der nächstfolgenden Gespräche, Gastmahl und Phädo [3], abnehmen können. Grösser mag der Zwischenraum zwischen diesen Gesprächen und

1) Ueber die Reihenfolge dieser vier Gespräche sind die Ansichten gleichfalls getheilt; die Rechtfertigung der oben angenommenen habe ich, den Parmenides betreffend, schon in meinen Plat. Stud. S. 183 ff. versucht; Weiteres muss ich einem anderen Ort vorbehalten, will daher hier nur auf Susemihl I, 355 f. verweisen. Auch auf Alberti's (Jahn's Jahrbb. Suppl. n. Folge I, 166 ff.) Vermuthung, dass uns der Staatsmann nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in einer zweiten, der Zeit und dem Inhalt nach der Republik näherstehenden Bearbeitung vorliege, kann ich hier nicht eingehen.

2) Denn dass der Parmenides diesen nur theilweise ersetzt, muss ich zugeben.

3) Dass das Gastmahl nicht vor dem Spätsommer d. J. 385 geschrieben sein kann, wahrscheinlich aber auch nicht viel später, also etwa im J. 384, geschrieben ist, erhellt aus der Anspielung auf die Zerstörung Mantinea's S. 193, A. Im Uebrigen verweise ich auf Schleiermacher und seine Nachfolger.

dem Werk über den Staat, sammt seinem nächsten Vorläufer, dem Philebus, sein, da eine so umfassende und so wohlüberlegte Untersuchung nicht ohne längere Vorbereitung unternommen werden konnte [1]; und noch weiter liegt vielleicht der Timäus von der Republik ab, von der er sich auch durch seinen feierlicheren Ton und seine undurchsichtigere Darstellung merklich unterscheidet: denn wie sehr es auch den naturwissenschaftlichen Vorstellungen dieser Schrift an der Grundlage einer genauen Beobachtung fehlen mag,

1) Schon der siebente platonische Brief (s. o. S. 297, 2) spricht zwar, als ob Plato die Republik noch vor seiner ersten sicilischen Reise geschrieben hätte, und in neuerer Zeit hat die Annahme, dass Aristophanes schon in den Ekklesiazusen (um Ol. 97,1. 391 v. Chr.) den platonischen Staat, auf Grund der Republik oder gleichlautender mündlicher Lehre, verspotte, namhafte Vertheidiger gefunden. (So Morgenstern, Spengel, Bergk, Meineke, Tchorzewski u. A.; m. sehe die Nachweisungen bei Schnitzer Aristoph. Werke X, 1264 ff. Susemihl a. a. O. II, 296.) Allein auf eine so unzuverlässige Quelle, wie der siebente Brief, ist nicht viel zu geben; was aber das aristophanische Stück betrifft, so kann ich mich nur der Ansicht von Susemihl (auf den ich mich hier um so mehr beschränken will, da man die Ansichten seiner Vorgänger bei ihm vollständig verzeichnet findet) anschliessen, dass die platonische Republik nicht darin berücksichtigt sei. Gälte der Angriff hier einer bestimmten Person, so würde der Dichter, dessen Absicht der Masse seiner Zuhörer sonst ganz unverständlich geblieben wäre, diese Person ohne Zweifel ebenso deutlich bezeichnet haben, wie er es in hundert anderen Fällen gethan hat; aber diess geschieht nicht blos nicht, sondern V. 578 sagt er ausdrücklich, jene Vorschläge, die man für eine Parodie der platonischen hält, seien noch nie gemacht worden. Auch der Inhalt der Ekklesiazusen nöthigt uns aber gar nicht, an Plato zu denken. Ihrem Hauptzweck nach gehen sie, wie diess der Dichter wiederholt und unzweideutig zu verstehen giebt, nur auf die gleichen sittlichen und politischen Zustände, welche schon von den Rittern, den Wespen, der Lysistrata, den Thesmophoriazusen vorausgesetzt werden, und welche auch nach der Restauration Thrasybul's sich nicht geändert hatten: die Weiber- und Gütergemeinschaft wird als demokratisches Extrem, nicht als das Hirngespinst eines aristokratischen Doctrinärs, auf die Bühne gebracht. Was aber die Aehnlichkeit einzelner Züge (wie V. 590 ff. 635 ff.) mit Platonischem betrifft, so ist diese meiner Ansicht nach (welche hierin von Susemihl II, 297 abweicht) durchaus nicht so individuell, dass sie sich nicht ganz ungesucht aus der Voraussetzung einer Weiber- und Gütergemeinschaft auf griechischem Boden ergeben konnte. Solchen Einzelheiten darf man überhaupt nicht zu viele Beweiskraft zuschreiben, sonst könnte man am Ende auch zwischen Ekkles. 670 (ἢν δ' ἀποδύῃ γ' αὐτὸς δώσει) und der entsprechenden evangelischen Vorschrift einen Zusammenhang ausklügeln.

und wie Manches ihr Verfasser ohne Zweifel von Philolaus und anderen Vorgängern entlehnt hat, so setzt dieselbe doch immer nach dem Stand des damaligen Wissens umfassende und zeitraubende Studien voraus, welche Plato wohl schwerlich schon vor Abfassung seines „Staats“ angestellt hat. Bald nach der Vollendung des Timäus scheinen äussere Umstände den Philosophen in seiner schriftstellerischen Thätigkeit unterbrochen zu haben, und hievon scheint es herzurühren, dass der Kritias Bruchstück geblieben ist; wobei es immerhin zunächst liegt, an die zwei späteren sicilischen Reisen und die weiteren damit verknüpften Störungen zu denken. Die gleichen Erfahrungen gaben dann vielleicht den Anstoss zur Abfassung der Gesetze: nachdem der Versuch einer politischen Wirksamkeit gescheitert war, wollte Plato sich selbst und der Welt von den Grundsätzen Rechenschaft geben, welche den Philosophen bei einer derartigen Wirksamkeit leiten müssten, und die Mittel verzeichnen, deren er sich unter den gegebenen Verhältnissen zu bedienen hätte. Jedenfalls haben wir Grund, dieses Werk in Plato's späteste Lebensjahre, in die Zeit nach seiner letzten Reise zu verlegen [1]), und was wir in dieser Beziehung aus seiner inneren Beschaffenheit abnehmen können, wird durch die Angabe [2]) bestätigt, es sei erst nach dem Tode des Philosophen von dem Opuntier Philippus herausgegeben worden. Wir können so Plato's philosophische Thätigkeit an der Hand seiner Schriften von seiner Jugend bis an den Schluss seines Lebens, über einen Zeitraum von mehr als fünfzig Jahren, verfolgen; wir können uns aus denselben auch von der Entwicklung und den allmähligen Abwandlungen seiner Lehre bis zu einem gewissen Grade ein Bild machen; dass aber unsere Kenntniss der letzteren nichtsdestoweniger ihre empfindlichen Lücken hat, wird aus der nachfolgenden Darstellung selbst hervorgehen [3]).

1) S. o. 309, 4. Weiteres tiefer unten.

2) Diog. III, 37. Suid. Φιλόσοφος.

3) Es ist mir hier nicht möglich, die obigen Andeutungen weiter in's Einzelne zu verfolgen. Vielleicht finde ich später Zeit, Manches, was hier nur im Umriss bezeichnet werden konnte, in einer Fortsetzung meiner „Platonischen Studien“ genauer auszuführen und zu begründen; und demselben Orte will ich auch eine zweite Bearbeitung der „Weiteren Untersuchungen über den Parmenides“ vorbehalten, welche ich in der ersten Ausgabe des gegenwärtigen Werks S. 346—361 aufgenommen hatte.

3. Ueber den Charakter, die Methode und die Eintheilung der platonischen Philosophie.

Die platonische Philosophie ist einerseits die Vollendung, andererseits aber eine Erweiterung und Ueberschreitung der sokratischen. Wie es Sokrates bei seinen philosophischen Untersuchungen nicht blos um ein Wissen, sondern ebensosehr auch um das sittliche Leben zu thun war, wie ihm das rechtschaffene Handeln mit dem richtigen Erkennen, die Sittlichkeit und die Religion mit der Philosophie unzertrennlich verbunden, ja eins und dasselbe war, so werden wir das Gleiche auch bei Plato finden; und wie Jener Erkennen und Handeln auf das begriffliche Wissen gründen wollte, so ist auch diesem die Betrachtung der allgemeinen Begriffe das Richtmaass alles Thuns und aller Ueberzeugungen. Plato's Ansichten über die Aufgabe und das Princip der Philosophie stehen so ganz auf sokratischem Boden. Aber was bei Sokrates nur ein allgemeiner Grundsatz gewesen war, das wird bei Plato zum System, was Jener nur als Erkenntnissprincip aufgestellt hatte, wird von Diesem als metaphysisches Princip ausgesprochen. Sokrates hatte ein begriffliches Wissen verlangt und gesucht, aber er hatte immer nur einzelne Thätigkeiten und Erscheinungen, im Anschluss an den gegebenen Fall, auf ihren Begriff zurückgeführt, ein Ganzes wissenschaftlich verknüpfter Begriffe zu gewinnen, die Gesammtheit des Wirklichen in dieser Art zu erklären, hatte er nicht unternommen; er hatte sich vielmehr im Gegentheil grundsätzlich auf ethische Untersuchungen beschränkt, und er war auch bei diesen nicht systematisch, sondern blos epagogisch verfahren. Erst in Plato erweitert sich die sokratische Philosophie zum wissenschaftlichen Lehrgebäude; mit der sokratischen Ethik wird die vorsokratische Naturphilosophie verknüpft, und für beide wird in der reinen Begriffswissenschaft, oder der Dialektik, der Grund gelegt. Ebendamit zeigt sich aber auch die Nothwendigkeit eines Princips, das nicht allein unser Denken im wissenschaftlichen Verfahren zu leiten, sondern auch die Dinge in ihrem Sein und Wesen zu erklären geeignet ist. Indem Plato über die sokratische Ethik hinausgeht, muss er auch über die sokratische Fassung des begrifflichen Wissens hinausgehen. Die Erkenntniss der Begriffe, hatte Sokrates gesagt, ist die Bedingung alles wahren Wissens und alles richtigen Handelns. Also, schliesst

Plato weiter, ist überhaupt nur das begriffliche Denken ein wirkliches Wissen, alle anderen Weisen des Erkennens dagegen, die sinnliche Anschauung und die Vorstellung, gewähren keine wissenschaftliche Sicherheit der Ueberzeugung. Ist aber nur das Wissen des Begriffs ein wirkliches Wissen, so kann diess, wie er glaubt, seinen Grund allein darin haben, dass nur dieses ein Wissen des Wirklichen ist, dass ein wahrhaftes Sein nur dem im Begriff vorgestellten Wesen der Dinge, allem Anderen dagegen nur in dem Maasse zukommt, in dem es am Begriff theilhat. So wird hier der Idealismus des Begriffs, welcher in Sokrates erst als logische Forderung und wissenschaftliche Fertigkeit, als dialektischer Trieb und dialektische Kunst vorhanden war, zur objektiven Weltanschauung erhoben und zum System ausgeführt. Dieses selbst aber war nicht möglich, ohne bestimmter zwischen der wissenschaftlichen und der sittlichen Thätigkeit zu unterscheiden. Jene unmittelbare und unbedingte Einheit beider, welche Sokrates verlangt hatte, lässt sich nur so lange festhalten, als man mit ihm bei einer allgemeinen Anschauung der beiderseitigen Aufgaben stehen bleibt; geht man dagegen näher auf das Einzelne ein, untersucht man einerseits die Bedingungen des wissenschaftlichen Denkens genauer, und wendet man dasselbe auch auf solche Gebiete an, die keine unmittelbar sittliche Bedeutung haben, fasst man andererseits das Eigenthümliche der sittlichen Thätigkeiten und die verschiedenen Arten derselben schärfer in's Auge, so kann man sich neben dem Zusammenhang auch den Unterschied des Erkennens und des Handelns nicht verbergen. Dass sich dieser Unterschied auch Plato aufdrang, wird später gezeigt werden. Aber doch entfernt er sich hierin, und in seiner ganzen Auffassung der Philosophie, lange nicht soweit von seinem Lehrer, wie Aristoteles. Er unterscheidet bestimmter, als jener, zwischen der sittlichen Willensrichtung und der wissenschaftlichen Erkenntniss, ohne aber darum mit diesem die Philosophie für eine ausschliesslich theoretische Thätigkeit zu erklären. Er ergänzt die sokratische Ethik nicht blos durch dialektische, sondern auch durch naturphilosophische Untersuchungen, aber die letzteren kommen bei ihm doch immer noch zu kurz, und wie viel ihm selbst dieser Zweig der Forschung zu verdanken haben mag, der naturwissenschaftliche Sinn und Eifer eines Aristoteles war ihm fremd, und seine Leistungen auf diesem Gebiete lassen sich mit denen sei-

nes Schülers weder an Umfang der Kenntnisse, noch an Schärfe der Beobachtung, Genauigkeit der Erklärung und Fruchtbarkeit der Ergebnisse vergleichen. Er hypostasirt die Begriffe zu Ideen, aber indem er nun diese für das allein Wirkliche, das Stoffliche als solches für das Wesenlose und Nichtseiende hält, macht er sich die Erklärung der Erscheinungswelt unmöglich. Er führt die Begriffsphilosophie zum System aus, aber so tief in's Besondere einzudringen, wie sein Nachfolger, findet er sich nicht getrieben; nur die Idee gilt ihm als der wahre Gegenstand des Denkens, das Einzelne der Erscheinung hat für ihn kein Interesse: er kann es wohl benützen, um die Idee an ihm zur Anschauung zu bringen, aber jene gründliche Vollständigkeit, mit der ein Aristoteles das empirisch Gegebene durcharbeitet, ist nicht seine Sache; die Einzelforschung erscheint ihm fast nur wie ein geistreiches Spiel, und wenn er sich eine Zeit lang in ihr umgesehen hat, kehrt er immer wieder, wie ermüdet, zur Betrachtung der reinen Begriffe zurück. Er nimmt auch in dieser Beziehung eine mittlere Stellung zwischen Sokrates und Aristoteles ein, zwischen dem Philosophen, welcher zuerst den Begriff aus der Vorstellung entwickeln lehrte, und dem, welcher ihn vollständiger, als irgend ein anderer unter den griechischen Denkern, durch alle Gebiete des Wirklichen durchgeführt hat.

In demselben Maass aber, wie unser Philosoph über Sokrates hinausgieng, musste er auf die vorsokratischen Lehren zurückgehen, und auch diejenigen unter seinen Mitschülern berücksichtigen, welche eben damals jene Lehren zur Fortbildung der sokratischen zu verwenden suchten. In welchem Umfang er beides gethan hat, ist bekannt. Plato ist der erste von den griechischen Philosophen, der seine Vorgänger nicht blos überhaupt allseitig gekannt und benützt, sondern auch ihre Principien mit Bewusstsein durch einander ergänzt und zu einem höheren zusammengefasst hat. Was Sokrates über den Begriff des Wissens, was Parmenides und Heraklit, die Megariker und die Cyniker über den Unterschied des Wissens und Meinens, Heraklit, Zeno und die Sophisten über die Subjektivität der sinnlichen Anschauung gelehrt hatten, das hat er zur entwickelten Erkenntnisstheorie fortgebildet; das eleatische Princip des Seins und das heraklitische des Werdens, die Lehre von der Einheit und die von der Vielheit der Dinge, hat er in der Ideenlehre ebenso verknüpft, als widerlegt, zugleich aber beide durch den anaxago-

rischen Begriff des Geistes, den sokratisch megarischen des Guten, und die idealisirten pythagoreïschen Zahlen ergänzt; die letzteren eigentlich gefasst erscheinen in der Lehre von der Weltseele und den mathematischen Gesetzen als die Vermittler zwischen Idee und Sinnenwelt; das Eine Element derselben, der Begriff des Unbegrenzten, für sich festgehalten, und mit der heraklitischen Ansicht von der Erscheinungswelt combinirt, giebt die platonische Definition der Materie; der kosmologische Theil desselben Systems wiederholt sich in der platonischen Vorstellung vom Weltgebäude, während in der Lehre von den Elementen und der speciellen Physik auch Empedokles und Anaxagoras, in entfernteren Anklängen auch die Atomistik und die ältere jonische Naturphilosophie eine Stelle finden; die Lehre des Anaxagoras von der immateriellen Natur des Geistes und der pythagoreïsche Unsterblichkeitsglaube greifen tief in die Psychologie ein; in der Ethik lässt sich die sokratische Grundlage und in der Politik die Sympathie mit der pythagoreïschen Aristokratie nicht verkennen. Und doch ist Plato weder der neidische Nachahmer, als den ihn die Verläumdung verschrieen hat, noch der unselbständige Eklektiker, der es nur der Gunst der Umstände zu danken gehabt hätte, dass sich das in den früheren Systemen Zerstreute bei ihm zu einem harmonischen Ganzen zusammenfand; dieses selbst vielmehr, dass er die vorher vereinzelten Strahlen des Geistes in Einen Brennpunkt zu sammeln weiss, ist das Werk seiner Originalität und die Frucht seines philosophischen Princips. Die sokratische Begriffsphilosophie ist von Hause aus darauf angelegt, die Dinge allseitig zu betrachten, die verschiedenen Bestimmungen derselben, von welchen einer einseitigen Auffassung bald die eine bald die andere für das Ganze gilt, dialektisch zu verknüpfen, das Mannigfaltige der Erfahrung auf seinen inneren Grund zurückzuführen [1]. Indem Plato dieses Verfahren im Grossen anwendet, und nicht blos das Wesen der sittlichen Thätigkeiten, sondern das Wesen des Wirklichen überhaupt untersucht, wird er von selbst auf die Annahme seiner Vorgänger gewiesen, die ja alle von irgend einer richtigen Wahrnehmung ausgegangen waren; aber während sich diese einseitig und ausschliessend zu einander verhalten hatten, verlangen seine wissenschaftlichen Grundsätze, dass

1) Vgl. S. 30 f. 77 f.

er sie zu einer höheren und umfassenderen Weltansicht verschmelze. Wie daher die Kenntniss der früheren Lehren unserem Philosophen zur Fortbildung der sokratischen den bedeutendsten Anstoss gab, so war es umgekehrt diese, welche es ihm allein möglich machte, die Leistungen der Anderen zusammenfassend für sein System zu verwerthen. Die sokratische Begriffsphilosophie wurde durch ihn in den fruchtbaren und wohlbearbeiteten Boden der vorsokratischen Naturphilosophie verpflanzt, um sich aus demselben alle ihr verwandten Stoffe anzueignen, und indem so die ältere Speculation mit sokratischem Geist durchdrungen, mit sokratischer Dialektik umgebildet und geläutert, diese ihrerseits zur metaphysischen Spekulation erweitert wurde, indem sich die Ethik durch die Naturphilosophie und die Naturphilosophie durch die Ethik ergänzte, gelang ihm eine der grössten wissenschaftlichen Schöpfungen, welche wir kennen. Die Philosophie konnte allerdings bei der Gestalt, welche ihr Plato gegeben hatte, nicht stehen bleiben: schon Aristoteles hat die Ansichten seines Lehrers in den wesentlichsten Beziehungen umgebildet, nicht einmal die ältere Akademie konnte sie ganz rein festhalten, und nur eine Selbsttäuschung war es, wenn spätere Systeme sich für eine treue Wiederholung des platonischen gehalten haben; aber gerade das ist Plato's Grösse, dass er zur Fortentwicklung der Philosophie einen so kräftigen, über die Schranken seines eigenen Systems hinaustragenden Anstoss gegeben hat, und das innerste Princip aller ächten Speculation, den Idealismus des Gedankens, hat er mit solcher Energie, mit solcher Frische der ersten jugendlichen Begeisterung ausgesprochen, dass ihm trotz all seinen wissenschaftlichen Mängeln die Ehre geworden ist, für alle Zeit denen, in welchen jenes Princip lebt, die philosophische Weihe zu ertheilen.

Die Vertiefung, Läuterung und Fortbildung der sokratischen Philosophie erkennen wir auch in Plato's wissenschaftlicher Methode. Aus dem Grundsatz des begrifflichen Wissens ergiebt sich als seine nächste Folge jene Dialektik, als deren Urheber Sokrates zu betrachten ist [1]. Während aber dieser sich begnügt hatte, aus der Vorstellung den Begriff zu entwickeln, fügt Plato (s. u.) die weitere Forderung hinzu, dass die Begriffswissenschaft durch methodische

1) Denn die Dialektik Zeno's und der Sophisten ist anderer Art; diesen ist es nur um Widerlegung fremder Annahmen, Sokrates um das positive Ergebniss der Begriffsbestimmung zu thun.

Eintheilung zum System ausgeführt werde; und während Sokrates in der Begriffsbildung selbst, von den zufälligen Veranlassungen des gegebenen Falls ausgehend, nicht über das Besondere hinauskommt, verlangt er, dass sich das Denken mittelst einer fortgesetzten Analyse vom Bedingten zum Unbedingten, von der Erscheinung zur Idee und von den besonderen Ideen zur höchsten und allgemeinsten erhebe. Bei der sokratischen Dialektik hatte es sich zunächst nur darum gehandelt, die Kunst des richtigen Denkens zum unmittelbaren Gebrauch für die Einzelnen zu gewinnen, ihre Vorstellungen zu Begriffen zu läutern; die dialektische Uebung war daher zugleich Erziehung, die wissenschaftliche und die sittliche Thätigkeit fiel sowohl für die Arbeit des Philosophen an sich selbst, als für seine Einwirkung auf Andere zusammen. Die platonische Dialektik dagegen soll der Systemsbildung dienen, sie nimmt daher im Vergleich mit der sokratischen weitere Umrisse und eine festere Gestalt an; was dort Sache der persönlichen Uebung war, wird hier zur bewussten, auf allgemeine Regeln zurückgeführten Methode; wenn dort die Einzelnen durch richtige Begriffe gebildet werden sollten, so soll hier die Natur und der Zusammenhang der Begriffe als solcher ausgemittelt, es sollen nicht blos die sittlichen Thätigkeiten und Aufgaben, sondern das Wesen des Wirklichen überhaupt untersucht, es soll ein wissenschaftliches Bild des Universums gewonnen werden. Aber so weit, wie Aristoteles, geht Plato nicht in dieser Richtung. Die logische Technik wird von ihm noch nicht zu dieser genauen, bis in's Einzelste gehenden Theorie ausgeführt, wie von jenem; weder für die Ableitung, noch für die systematische Anwendung der Begriffe nimmt er eine solche Masse des erfahrungsmässigen Stoffes zu Hülfe; um jene gleichmässige Ausbreitung der wissenschaftlichen Erkenntniss über alle Gebiete, welche sein Schüler anstrebt, ist es ihm weit weniger zu thun, als um die Anschauung der Idee als solcher; das Empirische betrachtet er theils als ein blosses Hülfsmittel, um sich zur Idee zu erheben, eine Leiter, die man hinter sich lassen muss, wenn man die Höhe des Gedankens erreichen will, theils als blosses Beispiel für die Natur und Wirksamkeit der Ideen, als eine Schattenwelt, zu welcher der Philosoph nur vorübergehend herabsteigt, um sich sofort wieder in das Lichtreich der reinen Wesenheiten zurückzuziehen [1]. Während

1) M. s. hierüber besonders Rep. VI, 511, A f. VII, 514, A ff.

demnach Sokrates in der Hauptsache dabei stehen bleibt, die Begriffe zu suchen, deren Erkenntniss für ihn mit der sittlichen Bildung zusammenfällt, während andererseits Aristoteles die Induktion und die Demonstration im rein wissenschaftlichen Interesse über alles Gegebene ausdehnt, so besteht Plato's Eigenthümlichkeit eben darin, dass bei ihm die sittliche Erziehung und die wissenschaftliche Belehrung, und in der Wissenschaft selbst die Begriffsbildung und die Begriffsentwicklung, trotz ihres theilweisen Auseinandertretens, doch innerlich aneinanderhaften und durch den gemeinsamen Zweck verknüpft sind, zu jener Anschauung der Idee zu führen, welche zugleich das Leben in der Idee ist [1]. Dieses Verhältniss ist freilich bei ihm auch kein ganz unveränderliches; wir sehen vielmehr in seinen Gesprächen zuerst die sokratische Induktion über die Construction entschieden vorherrschen, hierauf beide sich verschlingen, und zuletzt die epagogische Begründung gegen die systematische Ausführung zurücktreten; und dem entsprechend sehen wir auch die Gesprächsform sich allmählig der fortlaufenden Darstellung annähern. Aber der Grundcharakter seines Verfahrens verwischt sich doch nie, und wie tief er auch zeitweise in's Einzelne eingehen mag, in letzter Beziehung ist es ihm doch immer nur darum zu thun, die Idee möglichst rein und unmittelbar durch die Erscheinung durchleuchten zu lassen, ihren Widerschein im Endlichen aufzuzeigen, mit ihrem Licht nicht allein den Verstand des Menschen, sondern den ganzen Menschen zu erfüllen.

Aus dieser Eigenthümlichkeit der platonischen Philosophie haben wir uns auch die Kunstform zu erklären, welche der Urheber derselben in seinen Schriften für ihre Mittheilung gewählt hat. Wie eine künstlerische Natur nöthig war, um eine solche Philosophie zu erzeugen, so musste umgekehrt diese Philosophie zur künstlerischen Darstellung auffordern. Die Erscheinung so unmittelbar auf die Idee bezogen, wie wir diess bei Plato finden, wird zur schönen Erscheinung, die Anschauung der Idee in der Erscheinung zur ästhetischen Anschauung [2]. Wo die Wissenschaft und das Leben sich so durchdringen, wie bei ihm, da wird sich die Wissenschaft nur in leben-

1) Vgl. auch meine Plat. Stud. S. 23 f.

2) Und dass gerade diese es ist, in welcher die philosophische Idee seiner Ansicht nach zuerst dem Bewusstsein aufgeht, sagt Plato selbst Phädr. 250, B. D. Symp. 206, D.

diger Schilderung mittheilen lassen, und da das Mitzutheilende ein Ideales ist, wird diese Schilderung eine dichterische sein müssen. Zugleich muss aber die Darstellung eine dialektische sein, wenn sie ihrem begriffsphilosophischen Inhalt entsprechen soll. Plato vereinigt diese beiden Anforderungen in dem philosophischen Dialog, durch welchen er sich zwischen die persönliche Gesprächführung des Sokrates und die rein wissenschaftliche, fortlaufende Darstellung des Aristoteles [1]) in die Mitte stellt. Das sokratische Gespräch wird hier idealisirt, die Zufälligkeit seiner Veranlassungen und seines Ganges wird durch ein strengeres wissenschaftliches Verfahren, die Mängel der Persönlichkeiten werden durch künstlerische Behandlung verbessert; zugleich wird aber das Eigenthümliche des Gesprächs, die Gegenseitigkeit der Gedankenerzeugung, bewahrt, die Philosophie wird nicht blos als Lehre, sondern zugleich als lebendige Kraft, in der Person des wahren Philosophen, vor Augen gestellt, und es wird dadurch eine sittliche und künstlerische Wirkung erreicht, wie sie der wissenschaftlichen Untersuchung für sich allein nie hätte gelingen können. Dass freilich der letzteren als solcher der fortlaufende Vortrag angemessener sei, zeigt sich auch bei Plato; denn in demselben Maasse, wie seine wissenschaftlichen Erörterungen an Tiefe und Umfang gewinnen, verliert sich in ihnen die Freiheit der dialogischen Bewegung: während diese in den frühesten Werken die logische Durchsichtigkeit nicht selten beeinträchtigt, wird sie in den dialektischen Gesprächen der mittleren Reihe mehr und mehr unter das Gesetz der begrifflichen Gedankenentwicklung gebunden, in den späteren wird der Dialog zwar zum Zweck einleitender Erörterungen und persönlicher Schilderung noch mit gewohnter Meisterschaft gehandhabt [2]), sofern es sich dagegen um die Darstellung des Systems handelt, sinkt er fast zur blossen Form herab, und im Timäus wird er geradezu in die Einleitung verwiesen [3]).

1) Aristoteles hat nur für populäre Schriften die dialogische Form gewählt.

2) Z. B. im Gastmahl, im Phädo und in den zwei ersten Büchern der Republik.

3) Man vgl. hiezu, was S. 305 über Plato's mündlichen Unterricht gesagt wurde, und Hermann Plat. 352. Wenn Steinhart Plat. WW. VI, 44 das Zurücktreten der Gesprächsform im Timäus und Kritias daraus erklärt, dass sich ihr Gegenstand für die dialogische Darstellung nicht geeignet habe, so

Nur werden wird daraus nicht mit Hermann [1]) schliessen dürfen, dass diese Form für Plato eine blos äusserliche Bedeutung gehabt habe, dass sie für ihn nichts weiter als eine beliebte und hergebrachte Einkleidungsweise sei, die er von seinen Vorgängern überkommen hatte, als sokratischer Schüler in seinen ersten Versuchen anwandte, und dann aus Pietät und Anhänglichkeit gegen die Sitte beibehielt. Einen äusseren Bestimmungsgrund zur Wahl dieser Form hatte er allerdings an den Unterredungen seines Lehrers, und ein Vorbild für ihre künstlerische Behandlung an der dramatischen Poësie, namentlich wo diese der Sittenschilderung und der Reflexion diente, wie bei Epicharm [2]), Sophron [3]), Euripides. Aber dass sie vor Plato schon zu einer beliebten Manier für die philosophische Darstellung geworden wäre, ist nicht zu beweisen [4]), und wenn es

steht diess mit dem Obenbemerkten nicht im Widerspruch. Indessen giebt es auch in den dialogischen Darstellungen manche Parthieen, in denen diese Form gleichfalls sehr unbequem ist.

1) A. a. O. 352. 354 f. Ges. Abhandl. 285 ff.

2) S. unsern 1. Th. S. 362 ff.

3) Vgl. S. 291, 3.

4) Als Vorgänger Plato's werden Zeno, Sophron und Alexamenus von Teos genannt. Aber von Zeno (welchem die Prolegg. in Plat. c. 5, Schl. gar noch den Parmenides, wohl wegen des platonischen Parmenides, beifügen) ist es nicht wahrscheinlich, dass er sich der Gesprächsform bedient hat; siehe Th. I, S. 421. Von Sophron, den er nach Diog. III, 18 nachgeahmt hätte, sagt Arist. poët. c. 1. 1447, b, 9: οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους. Mögen daher jene Mimen auch in ungebundener Rede abgefasst gewesen sein (Arist. bei Athen. XI, 505, c), so können sie doch für das Dasein philosophischer Dialogen nichts beweisen. Wenn endlich Alexamenus „sokratische Gespräche" schrieb, so müssen theils auch diese den platonischen sehr unähnlich gewesen sein, da sie Aristoteles bei Athen. a. a. O. als Gedichte in Prosa (λόγοι καὶ μιμήσεις) mit den Mimen Sophron's zusammenstellt (m. vgl. über die Stelle Suckow Form d. plat. Schr. S. 50 f.), theils könnte der vereinzelte Vorgang eines so unbekannten und gewiss nicht bedeutenden Mannes nicht von ferne beweisen, dass die dialogische Behandlung philosophischer Stoffe „hergebracht und beliebt" war. Diess wurde sie vielmehr erst durch die sokratische Schule, in welcher diese Form freilich ganz allgemein war (s. o. S. 166, 2. 171, 1. 172, 2. 3. 5. 6. 173, 2. 202, 5, von den Memorabilien nicht zu reden. Nur von Aristipp's Diatriben wissen wir nicht, ob sie in Gesprächsform abgefasst waren, und von seinen 25 Gesprächen nicht, ob sie ächt waren; s. S. 248 und Diog. II, 83 ff.); und dass sie hier durch den Vorgang des Meisters üblich wurde, liegt am Tage; wahrscheinlich waren aber damals, als Plato seine ersten Schriften verfasste, noch nicht viele

sich damit auch anders verhielte, würden wir doch einem so selbständigen und schöpferischen, mit so feinem künstlerischem Gefühl begabten Manne, wie Plato, zutrauen dürfen, dass er sich zu der Form, welcher er sein langes Leben hindurch treu blieb, welche er auch da nicht verliess, als sie ihm vielfach unbequem wurde, nicht so äusserlich verhalten, dass er sie nicht blos um des Herkommens willen gewählt und nicht blos aus Gewohnheit beibehalten habe, dass sie vielmehr mit seiner ganzen Auffassung der Philosophie in innerem Zusammenhang stehe. Welches aber dieser Zusammenhang sei, diess deutet uns Plato selbst an [1]), wenn er im Phädrus (S. 275, D ff.) der geschriebenen Rede, im Gegensatz gegen die mündliche, vorwirft, dass sie unfähig, sich selbst zu vertheidigen, allen Angriffen und Missverständnissen preisgegeben sei; denn gilt auch dieser Vorwurf der schriftstellerischen Darstellung im Allgemeinen, mochte sich daher Plato immerhin bewusst sein, dass auch seine Dialogen demselben nicht schlechthin entgehen können, so setzt doch andererseits die Ueberzeugung von den Vorzügen der mündlichen Belehrung die Absicht voraus, auch der schriftlichen, diesem „Abbild der lebendigen und beseelten Rede" [2]), die Vortheile der letzteren so viel, wie möglich, anzueignen, und wenn nun diese nach Plato's Ansicht auf der Kunst der wissenschaftlichen Gesprächführung beruhen [3]), so werden wir die Anwendung dieser Kunst

sokratische Gespräche vorhanden, und auch Xen. Mem. IV, 3, 2 kann das Gegentheil nicht beweisen.

1) Vgl. Schleiermacher Platon's Werke I, a, 17 ff. Brandis Gr.-röm. Phil. II, a 154. 158 ff.

2) Phädr. 276, A.

3) Phädr. 276, E: πολὺ δ' οἶμαι, καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους u. s. w. Die Dialektik definirt nun Plato allerdings (Phädr. 266, B) zunächst nur als die Kunst der logischen Begriffsbildung und Eintheilung; dass er aber für die angemessenste Form derselben das Gespräch hielt, diess könnte ausser der Erklärung der διαλεκτικὴ als Kunst des wissenschaftlichen Fragens und Antwortens (Rep. VII, 531, E. 534, B. D. Krat. 390 C) und ausser der Etymologie (vgl. Phil. 57, E. Rep. VII, 532, A. VI, 511, B, wogegen die Ableitung bei Xenophon Mem. IV, 5, 12 nichts beweist), auch schon der Gegensatz der Dialektik und Rhetorik (Phädr. a. a. O.) zeigen; ausdrücklich sagt es aber auch der Protagoras, wenn er S. 328, E ff. diejenigen tadelt, welche nur fortlaufende Reden halten, weil sie wie Bücher weder zu antworten noch zu fragen wissen, weil mithin die vom Phädrus gerühmten Vorzüge

für seine eigenen Darstellungen eben hieraus abzuleiten berechtigt sein. Unverkennbar zeigen ja aber auch seine eigenen Dialogen die Absicht, eben durch ihre eigenthümliche Form den Leser zu selbstthätiger Gedankenerzeugung zu nöthigen. »Warum sollten so häufig, nachdem ächt sokratisch das Scheinwissen durch Nachweisung des Nichtwissens zerstört ist, nur einzelne scheinbar unzusammenhängende Striche der Untersuchung in ihnen sich finden? warum die eine durch die andere verhüllt sein? warum die Untersuchung am Schluss in scheinbare Widersprüche sich auflösen? setzt Plato nicht voraus, dass der Leser durch selbstthätige Theilnahme an der aufgezeichneten Untersuchung das Fehlende zu ergänzen, den wahren Mittelpunkt derselben aufzufinden und diesem das Uebrige unterzuordnen vermöge, aber auch nur ein solcher Leser die Ueberzeugung gewinne, zum Verständniss gelangt zu sein? [1]« Der objektiv wissenschaftlichen, systematischen Entwicklung sind jene Eigenthümlichkeiten nicht günstig; hat sie Plato dennoch mit der grössten Kunst und mit offenbarer Absichtlichkeit durchgeführt, so muss er dazu seinen besonderen Grund gehabt haben, und diesen können wir nur darin finden, dass er jene objektive Darstellung überhaupt nicht für genügend hielt, sondern statt ihrer eine Behandlungsart suchte, bei welcher der Leser angeregt würde, das Wissen nur als ein selbsterzeugtes zu besitzen, bei welcher die objektive Belehrung durch die subjektive Bildung zum Wissen bedingt wäre. Hat aber Plato diese Absicht gehabt, und war er zugleich überzeugt, dass das Gespräch derselben besser, als der fortlaufende Vortrag, entspreche, so folgt von selbst, dass er die Gesprächsform auch für seine Schriften aus diesem Grunde gewählt hat. Das Denken ist ihm eine Zwiesprache der Seele mit sich selbst [2], die philosophische

der mündlichen Belehrung bei ihnen nicht zutreffen. (Hermann's verunglückte Conjectur: οὐχ ὥσπερ βιβλία verkennt den Sinn der Stelle völlig.) Aus diesem Grunde wird dort 348, C der Dialog als das beste Mittel der Belehrung empfohlen und den sophistischen Prunkreden gegenüber wiederholt (vgl. S. 334, C. ff) auf Einhaltung der Gesprächsform gedrungen.

1) Worte von Brandis a. a. O. S. 159 f., die ich mir vollständig aneignen kann.

2) Soph. 263, E: διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γενόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια . . . τὸ δέ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος. Das Gleiche Theät. 189, E.

Mittheilung ein Erzeugen der Wahrheit in einem Anderen (s. u.), das Logische darum wesentlich ein Dialogisches. In der Folge hat allerdings die strengere Wissenschaft diese Form mit Recht wieder verlassen; aber für Plato war sie naturgemäss, und gerade desshalb steht er unter allen, die philosophische Gespräche geschrieben haben und schreiben werden, so einzig und unerreicht da, weil sich bei keinem Anderen die Bedingungen, unter denen sie sich ihm ergab, in gleicher Weise vorfinden: in seiner Person diese seltene Vereinigung von wissenschaftlicher und künstlerischer Begabung, in seiner Philosophie diese gleichmässige Vollendung und diese innige Verschmelzung des Theoretischen und des Praktischen, der philosophischen Liebe und der Dialektik.

Den Mittelpunkt dieser Gesprächführung bildet nun Sokrates. Er erscheint nicht allein in den meisten Dialogen als der überlegene Lenker des Gesprächs, in den übrigen als ein geistig bedeutender Zuhörer und Mitunterredner, sondern seine Persönlichkeit ist recht eigentlich das Band, welches die verschiedenen Stücke künstlerisch verknüpft, und einige der anziehendsten und wichtigsten Gespräche sind ebensosehr der Schilderung dieser Persönlichkeit, als der philosophischen Lehrentwicklung gewidmet [1]. Dieser Zug ist nun zunächst allerdings ein Opfer des Dankes und der Verehrung, welches der Schüler seinem Lehrer darbringt: Plato ist sich bewusst, das Beste in seinem geistigen Leben Sokrates zu verdanken, und in diesem Bewusstsein giebt er ihm in seinen Schriften die edelsten Früchte desselben als ein Eigenthum zurück, das er nur von ihm entlehnt habe. Weiter war diese Rolle des Sokrates auch durch künstlerische Rücksichten gefordert: denn die Einheit der platonischen Lehre und die Zusammengehörigkeit aller ihr gewidmeten Schriften liess sich künstlerisch nicht besser darstellen, als wenn sie an eine und dieselbe Persönlichkeit geknüpft wurde; und dass sich hiezu die des Sokrates ungleich besser eignete, als jede andere, dass sich ein weit edleres, gefälligeres, jeder Idealisirung fähigeres Bild ergab, wenn Plato seine Ueberzeugungen Sokrates in den Mund legte, als wenn er selbst in allen Gesprächen das Wort genommen

1) Erst in dem letzten seiner Werke, in den Gesetzen, hat Plato, im Zusammenhang mit den sonstigen Eigenthümlichkeiten dieser Schrift, die Person des Sokrates aus dem Spiel gelassen.

hätte, liegt am Tage. Sein Verfahren hat aber ohne Zweifel noch einen tieferen, das Innerste seiner Denkweise berührenden Grund. Da die Philosophie seiner Auffassung nach nicht blosse Lehre, sondern die Vollendung des gesammten Geisteslebens, die Wissenschaft nicht ein fertiges, abgelöst von der Person des Wissenden mittheilbares System, sondern persönliche Thätigkeit und geistige Entwicklung ist, so lässt sich die wahre Philosophie nur an dem vollendeten Philosophen, nur an der Persönlichkeit, den Reden und dem Verhalten des Sokrates darstellen [1].

Mit dieser Auffassung der Philosophie steht auch ein weiterer Zug in Verbindung, in welchem sich Plato's schriftstellerische Eigenthümlichkeit besonders deutlich ausprägt: die Mythen, welche er mit der philosophischen Untersuchung zu verbinden, und namentlich für die Einführung oder den Abschluss einer Erörterung zu verwenden liebt [2]. Doch kommt hiebei noch ein anderes Motiv in's Spiel. Einestheils drückt sich nämlich darin allerdings der religiöse und dichterische Charakter der platonischen Philosophie aus [3]: Plato benützt die Ueberlieferungen des Volks- und Mysterienglaubens, in denen er unter der Hülle der Fabel einen tieferen Sinn ahnt, zur künstlerischen Darstellung seiner Ideen, er erwei-

1) Man vgl. hiezu die geistvollen Bemerkungen von Baur, Sokrates und Christus. Tüb. Zeitschrift 1837, 3, 97—121.

2) Ueber die religiöse Bedeutung der platonischen Mythen vgl. m. Baur a. a. O. 91 ff. Theol. Stud. u. Krit. 1837, 3, 552 ff.

3) Um der bequemeren Uebersicht willen will ich alle hieher gehörigen Darstellungen verzeichnen. Es sind diess folgende: Prot. 320, C ff. über Prometheus und Epimetheus und den Ursprung der politischen Tugend, vielleicht aus einer Schrift des Protagoras; s. unsern 1. Th. S. 575 f. Polit. 269, C ff.: die wechselnden Weltperioden; auf diese Darstellung sehen die Gesetze IV, 713, B ff. in ihrer kurzen mythischen Schilderung des goldenen Zeitalters zurück. Tim. 21, A f. und Kritias: die Weltrevolutionen, die Atlantiden und die Athener. Symp. 189, D ff.: die Erzählung des Aristophanes von der Entstehung des Geschlechtsunterschieds. Ebd. 203, A ff.: die Erzeugung des Eros. Rep. III, 414, D ff.: dreierlei Menschenklassen. Phädr. 246, A ff. Meno 81, A ff. Gorg. 523, A ff. Phädo 110, B ff. Rep. X, 614, B ff. Tim. 41, A ff.: die Seele, ihre Präexistenz, ihre Wanderungen, ihre jenseitigen Zustände, ihre Erinnerung an die früheren Anschauungen. Mythisch ist auch die ganze Einkleidung des Timäus, der Demiurg sammt den Untergöttern und die Geschichte der Weltbildung, ebenso der Namengeber im Kratylus. Auf den Inhalt dieser Mythen werde ich an den betreffenden Orten näher eingehen.

tert und vermehrt sie zugleich durch eigene Dichtungen, welche von der durchsichtigen Personifikation philosophischer Begriffe bis zur episch lebendigen, reich und üppig ausgeführten Schilderung fortgehen. Andererseits aber ist der Mythus, im Ganzen genommen, bei ihm nicht etwa nur ein Gewand, welches dem vorher schon in rein wissenschaftlicher Gestalt vorhandenen Gedanken umgeworfen würde; sondern diese Darstellungsform ist ihm selbst noch in manchen Fällen Bedürfniss, und seine Meisterschaft in derselben beruht gerade darauf, dass sie diess ist, dass er nicht erst nachträglich, auf dem Wege der Reflexion, für den Gedanken ein Bild sucht, sondern auf ursprünglichere Weise, als schaffender Künstler, in Bildern denkt, dass der Mythus nicht das wiederholt, was der Philosoph anderwärts dialektisch ausgesprochen hat, sondern das, wofür ihm der begriffliche Ausdruck noch fehlt, ahnend vorausnimmt. Die platonischen Mythen deuten mit Einem Wort fast immer auf eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntniss: sie treten da ein, wo etwas dargestellt werden soll, was der Philosoph zwar als wirklich anerkennt, dessen wissenschaftliche Feststellung aber über seine Mittel hinausgeht [1]. Diess findet nun hauptsächlich in zwei Fällen statt: wenn es sich darum handelt, die Entstehung der Dinge zu erklären, deren methodische Ableitung Plato nach den Voraussetzungen seines Systems unmöglich ist [2], und wenn Zustände geschildert werden sollen, welche sich nicht nach der Analogie unserer gegenwärtigen Erfahrung bestimmen lassen, von denen sich überhaupt kein genaueres Bild entwerfen lässt. Das Erste gilt von der mythischen Kosmogonie des Timäus [3], das Andere von den Erzählungen über das jenseitige Leben und die Urgeschichte der Menschheit; denn bei der letzteren handelt es sich eben auch wesentlich darum, die Zustände zu bestimmen, in welchen sich die menschliche Gesellschaft unter wesentlich veränderten, idealen Bedingungen befinden würde. Wenn Plato in diesen Fällen zur mythischen Darstellung greift, so bekennt er dadurch mittelbar, dass ihm die eigentliche unmöglich sei. Seine Mythen sind daher

1) Plato selbst deutet diess bei seinen eschatologischen Mythen an; Phädo 114, D. Gorg. 523, A. 527 A.

2) Wie diess seiner Zeit gezeigt werden wird.

3) Ebendahin gehört der Namengeber des Kratylus und der φυτουργὸς τῆς κλίνης Rep. X, 597 B ff.

nicht blos ein Beweis seiner künstlerischen Meisterschaft und eine Folge des innigen Zusammenhangs, welcher hier noch zwischen der Philosophie und der Poësie stattfindet, sondern sie verrathen zugleich auch die Schranken seines methodischen Denkens; so bewundernswerth sie daher auch an sich selbst sind, sofern wir den wissenschaftlichen Maasstab an sie anlegen, sind sie mehr ein Zeichen der Schwäche als der Stärke: sie zeigen die Punkte an, wo es sich herausstellt, dass er noch nicht ganz Philosoph sein kann, weil noch zu viel vom Dichter in ihm ist[1].

1) M. vgl. die Bemerkungen von HEGEL Gesch. d. Phil. II, 163 ff., deren Richtigkeit auch A. JAHN (Dissertatio Platonica. Bern 1839. S. 20 ff. 123 f.) mehr zugestanden als widerlegt hat; im Uebrigen hat dieser Gelehrte die einfache Auffassung der Sache durch schiefe philosophische Voraussetzungen vielfach getrübt; seine Eintheilung der Mythen (ebd. 31 f.) in theologische, psychologische, kosmogonische und physische (eine ähnliche hat schon SALLUST de mundo c. 4) ist willkührlich und ungenügend. Weit befriedigender hat DEUSCHLE (Plat. Sprachphil. 38 ff. Ueber plat. Mythen 3 ff.), dem sich SUSEMIHL (Genet. Entw. d. plat. Phil. I, 228. 283 f.) und im Wesentlichen auch STEINHART (Pl. WW. VI, 73 f.) anschliesst, über die Natur und Bedeutung der mythischen Darstellung bei Plato gehandelt. Er zeigt, dass die platonische Weltanschauung und die Methode ihrer Entwicklung nicht genetischer, sondern wesentlich „ontischer" Art gewesen sei, dass es daher nicht im Interesse der platonischen Philosophie gelegen habe, und dass sie auch nicht die Mittel gehabt habe, um die Genesis des Seienden zu erklären. Da aber doch das Gewordene als solches sich der Betrachtung aufgedrängt habe, so habe eine Form gefunden werden müssen, in die zugleich ein spekulativer Inhalt gelegt werden konnte, während sie andererseits durch ihr unphilosophisches Gepräge die Nichtigkeit des empirischen Substrats andeutete. Diese Form sei nun der Mythus, „dessen Werth und Reiz (wie STEINHART a. a. O. sagt) eben in jenem geheimnissvollen, der Erkenntniss unzugänglichen, nur mit der Phantasie und dem Gefühl zu erfassenden Zusammensein des Seienden und Werdenden, des Ewigen und Vergänglichen," dessen Bedeutung wesentlich darin besteht, „den auf dem Wege des Denkens nicht zu erklärenden Uebergang der Idee in die Erscheinung durch Bilder zur Anschauung zu bringen." Eine mythische Darstellung werde daher (DEUSCHLE plat. M. 10) „überall da erfolgen, wo ein Knotenpunkt in der Lehre Plato's selbst eintritt zwischen wahrhaft Seiendem, das in begrifflicher Untersuchung, und einem Werdeprocess, der in einer ergänzenden Anschauung die entsprechende Darstellungsform findet." Was mich abhält, dieser Ausführung, deren Treffendes ich nicht verkenne, unbedingt beizupflichten, ist Dieses. Für's Erste kann ich nicht zugeben, dass die mythische Darstellung von Plato nur dann gebraucht werde, wenn es sich um die Erklärung eines Werdens handelte. Denn will man auch darauf kein Gewicht legen, dass Phädr. 247, C. 250, B. Rep. X, 597, B die Ideen selbst in

Die umfassendere und methodischere Entwicklung der Philosophie bringt es mit sich, dass sich auch ihre einzelnen Zweige bei Plato deutlicher unterscheiden, als bei den Früheren. Doch treten sie in seinen Schriften noch nicht so scharf auseinander, wie bei Aristoteles, und auch ihre nähere Bestimmung ist nicht ganz sicher [1]). Die Neueren haben unserem Philosophen nicht selten Eintheilungen geliehen, welche ihm offenbar fremd sind [2]), und das Gleiche gilt von

dieser Weise besprochen werden, so handelt es sich doch auch in den Mythen des Gastmahls und des Staatsmanns (wie später gezeigt werden wird) nicht um die Erklärung eines Gewordenen, sondern in jenem ist die Aufgabe nur eine Beschreibung des Eros, eine Begriffsbestimmung, die ebensogut in rein dialektischer Form gegeben werden konnte, wenn nicht künstlerische Rücksichten den Philosophen bestimmten, seinen Gedanken mit einer leichten und durchsichtigen mythischen Hülle zu umkleiden; in diesem soll nur der Satz ausgeführt werden, dass die Zurückführung der Staatskunst auf die Hirtenkunst höchstens auf die Zustände des goldenen Zeitalters passen würde, dass sie dagegen, auf die unsrigen angewandt, schief sei, und die wesentlichsten Unterschiede beider übersehe. Was der Mythus des Staatsmanns sonst noch von philosophischen Gedanken enthält, war für seinen nächsten Zweck entbehrlich. Auch Rep. III tritt der Mythus nicht an die Stelle einer Erklärung. Ebendesswegen kann ich nun auch weiter Deuschle (Plat. M. 12) nicht einräumen, dass ein Mythus, wie der des Gastmahls, aus philosophischen Gründen nothwendig gewesen sei, so vollkommen ich auch seine künstlerische Zweckmässigkeit anerkenne; wie wir denn überhaupt wohlthun werden, in diese Darstellungen nicht zu viel philosophische Construction hineinzutragen, und die dichtende Phantasie nicht allzufest einzuschnüren. Was endlich den wissenschaftlichen Werth der platonischen Mythen betrifft, so scheint mir mein Urtheil über denselben durch die Bemerkung (plat. Sprachphil. 38) nicht umgestossen, dass diese Darstellung für Plato auf seinem Standpunkt nothwendig sei. Diess habe auch ich zu zeigen gesucht; aber die Behauptung, dass gerade in diesem Bedürfniss einer mythischen Darstellung die Mängel seines wissenschaftlichen Verfahrens zum Vorschein kommen, ist damit vollkommen vereinbar, wie im Grunde auch Deuschle plat. M. 4 zugiebt.

1) M. vgl. zum Folgenden Ritter II, 244 ff.

2) So die Eintheilung in einen allgemeinen und einen angewandten Theil (Marbach Gesch. d. Phil. I, 215, welcher den letztern dann wieder in Physik und Ethik theilt, ähnlich Schleiermacher Gesch. d. Phil. 98: „Zwiefache Richtung der Erkenntniss auf Einheit und Totalität und in letzterer auf Physik und Ethik;" doch wird Plato selbst nur der Trichotomie der Dialektik, Physik und Ethik beigelegt); bei Plato selbst findet sich diese Unterscheidung nirgends. Ebensowenig die einer theoretischen und praktischen Philosophie (Krug Gesch. d. alt. Phil. 209 u. A. Buhle Gesch. d. Phil. II, 70 f. und Tennemann Plat. Phil. I, 240 ff. fügen dazu als Drittes noch die Logik oder Dialektik, unter der

den früher [1]) erwähnten Versuchen der alten Grammatiker, seine Werke nach dem Inhalt zu ordnen. Weit mehr hat die Angabe für sich, dass Plato den gesammten Inhalt der Philosophie in die drei Fächer der Dialektik (oder Logik), der Physik und der Ethik vertheilt habe [2]), so wenig auch die Zeugnisse dafür genügen [3]). Denn theils wird diese Eintheilung schon von Aristoteles vorausgesetzt [4]), und Xenokrates hat sich ihrer bedient [5]), theils sondern sich die wichtigsten unter den platonischen Gesprächen ihrem überwiegenden Inhalt nach in drei jener Eintheilung entsprechende Gruppen, wenn auch kaum eines derselben vollständig darin aufgeht: der Timäus, und sofern wir die Anthropologie mit zur Physik rechnen auch der Phädo, ist physikalischen, die Republik nebst dem Politikus, dem Philebus, dem Gorgias ethischen, der Theätet, Sophist und Parmenides dialektischen Inhalts. Wir werden daher diese Eintheilung der Sache nach immerhin von Plato herleiten dürfen, wiewohl sie in seinen Schriften nicht vorkommt [6]), und für seine mündlichen Vorträge sich

sie aber nur die Erkenntnisstheorie verstehen). Ganz modern und unplatonisch ist vollends van Heusde's (Initia philos. Plat.) Unterscheidung einer *philosophia pulcri, veri et justi.*

1) S. 327, 1.

2) Cic. Acad. I, 5, 19, der hiebei nach c. 4, 14 vgl. Fin. V, 3, 8. 4, 9 Antiochus folgt. Diog. III, 56: zu der Physik habe Sokrates die Ethik, Plato die Dialektik hinzugefügt (richtiger Apul. dogm. Plat. 3: er habe die Ethik und Dialektik von Sokrates). Attikus b. Euseb. pr. ev. XI, 2, 2 ff., Apul. a. a. O., die aber beide ihre Unzuverlässigkeit schon darin zeigen, dass sie die Theologie und die Ideenlehre mit zur Physik rechnen; ebenso macht es Aristokl. b. Euseb. a. a. O. 3, 6 und Alcinous Isag. c. 7, welcher die drei Theile dialektische, theoretische und praktische Philosophie nennt. Ungleich umsichtiger sagt Sext. Math. VII, 16, nachdem er die drei Theile der Philosophie aufgezählt hat: ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός... ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτη καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαρέσεως.

3) S. vor. Anm. Auch der Eklektiker Antiochus ist in Sachen der platonischen Philosophie kein urkundlicher Zeuge, die Schriftsteller aus dem zweiten und dritten christlichen Jahrhundert ohnedem nicht.

4) Top. I, 14. 105, b, 19 vgl. Anal. post. I, 33, Schl.

5) S. Anm. 2.

6) Unter der Dialektik versteht Plato, wie tiefer unten gezeigt werden soll, die Philosophie überhaupt. Da er aber allerdings ein streng wissenschaftliches Verfahren nur da anerkennt, wo mit reinen Begriffen operirt wird, ist die Beschränkung der Dialektik auf die Lehre vom wahrhaft Seienden nicht

wenigstens nicht beweisen lässt. Ist sie aber auch ganz sachgemäss, so reicht sie doch nicht aus, um den philosophischen Inhalt der platonischen Schriften vollständig darin unterzubringen. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, dass sich in diesen die sokratische Induktion, die wissenschaftlich vorbereitende und sittlich erziehende Erörterung, mit der systematischen Lehrentwicklung verbindet, und sich im Anfang sogar in grösserer Breite geltend macht, als jene. Welche Stelle sollen wir nun diesen Ausführungen anweisen, wo alle jene Widerlegungen der populären Vorstellungsweise und der gewöhnlichen Tugend, der Sophistik und ihres Eudämonismus, alle jene Verhandlungen über den Begriff und die Methode des Wissens, über die Einheit der Tugend und das Verhältniss des Wissens zum sittlichen Handeln, über die philosophische Liebe und die Stufen ihrer Entwicklung einreihen? Das Gewöhnliche ist, einen Theil derselben der Dialektik, einen andern der Ethik zuzutheilen. Aber so wird theils die zusammenhängende Darstellung dieser Wissenschaften durch elementarische Erörterungen unterbrochen, welche Plato selbst da, wo er jene giebt, längst hinter sich hat, theils werden andererseits die bei unserem Philosophen so eng verschlungenen Untersuchungen über das wahre Wissen und die richtige Weise des Handelns weit auseinander gerückt. Darum nun aber auf eine aus dem Inhalt hergenommene Gliederung der Darstellung zu verzichten, und sich allein an die muthmaassliche Ordnung der platonischen Gespräche zu halten [1], scheint auch nicht räthlich; denn wenn wir auch auf diesem Wege ein treues Bild von der Reihenfolge erhalten, in welcher der Philosoph seine Gedanken dargestellt hat, so erhalten wir doch keines von ihrem innern Zusammenhang; dass aber dieser mit jener nicht schlechthin zusammenfällt, diess könnte schon die häufige Erörterung eines und desselben Gedankens in weit auseinanderliegenden Gesprächen darthun. Wollen wir nun Plato nicht auch in seinen Wiederholungen, überhaupt in dem mit seiner Darstellungsweise verknüpften Mangel an vollständiger systematischer

gegen seinen Sinn. Die Namen der Physik und der Ethik kennt er nicht. Statt der letzteren würde er eher Politik sagen; vgl. Polit. 303, E 305, E 259, B mit Euthyd. 291, C ff. Gorg. 464, B.

1) Einen Anfang dazu könnte man bei Brandis finden, vgl. a. a. O. S. 182. 192; nachher jedoch geht auch er zu einer sachlichen Anordnung über, die in der Hauptsache mit der gewöhnlichen zusammentrifft.

Durchsichtigkeit folgen, so müssten wir doch bei den Dialogen, welche der Hauptsitz einer Lehre sind, auch gleich die Parallelen aus den übrigen beibringen. Ist aber hiemit die Ordnung seiner Schriften einmal verlassen, so haben wir keinen Grund mehr, uns im Uebrigen an dieselbe zu binden, die Aufgabe wird vielmehr die sein, uns in den innern Quellpunkt des platonischen Systems zu versetzen, und um diesen die Elemente desselben in dem innern Verhältniss, das sie im Geist ihres Urhebers hatten, anschiessen zu lassen [1]). Eine fruchtbare Andeutung hiefür giebt uns Plato selbst in der Republik VI, 511, B. Der höchste Theil des Denkbaren, sagt er hier, und der eigentliche Gegenstand der Philosophie sei dasjenige, „was die Vernunft als solche mittelst des dialektischen Vermögens ergreift, indem sie die Voraussetzungen nicht zu Principien, sondern wirklich zu blossen Voraussetzungen macht, gleichsam zu Auftritten und Schwungbrettern [2]), um von ihnen aus bis zum Unbedingten, zum Princip von Allem zu gelangen, und nachdem sie dieses ergriffen, hinwiederum, das was aus ihm folgt verfolgend, zum Letzten herabzusteigen, so dass sie sich nun überall keines Sinnlichen mehr bedient, sondern rein von Begriffen durch Begriffe zu Begriffen fortgeht.“ Deutlich genug wird in dieser Stelle dem Denken ein doppelter Weg vorgezeichnet, der Weg von unten nach oben und der von oben nach unten, die epagogische Erhebung zur Idee, welche sich durch Aufhebung der endlichen Voraussetzungen vollzieht, und das systematische Herabsteigen von der Idee zum Besonderen [3]). Nun wissen wir bereits, dass diese zwei Wege den

1) Dass ich mit diesen Bemerkungen den Werth der Untersuchungen über die Reihenfolge und das gegenseitige Verhältniss der platonischen Dialogen herabzusetzen, und Hegel's wegwerfendem Urtheil über dieselben (Gesch. d. Phil. II, 156), nebst Marbach's oberflächlicher Wiederholung dieses Urtheils (Gesch. d. Phil. I, 198) beizutreten nicht beabsichtige, darf ich nach allem Früheren nicht erst versichern. Diese Untersuchungen sind an ihrem Orte vom höchsten Werthe, aber in der Darstellung des platonischen Systems muss das Literarische hinter der Frage nach dem philosophischen Zusammenhang zurückstehen.

2) Eigentlich: Anläufen, ὁρμαὶ, doch scheint das Wort hier nicht den Anlauf selbst, sondern den Ausgangspunkt zu bezeichnen. — Aehnlich Symp. 211, C: ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον [τοῖς πολλοῖς καλοῖς].

3) Vgl. auch Arist. Eth. N. I, 2. 1095, a, 32: εὖ γὰρ καὶ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδὸς, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ τὸ πέρας ἢ ἀνάπαλιν.

beiden in Plato's Lehre verbundenen, und auch in seiner schriftstellerischen Darstellung sich unterscheidenden Elementen entsprechen; wir folgen daher dieser Andeutung und besprechen im Folgenden zuerst die propädeutische Begründung, sodann die systematische Ausführung der platonischen Lehre, welche letztere dann wieder in die Dialektik, die Physik und die Ethik zerfällt [1].

4. Die propädeutische Begründung der platonischen Lehre.

Diese Begründung besteht im Allgemeinen darin, dass der unphilosophische Standpunkt aufgelöst und die Erhebung zum philosophischen in ihrer Nothwendigkeit nachgewiesen wird. Im Besondern können wir drei Stadien dieses Wegs unterscheiden. Den Ausgangspunkt bildet das gewöhnliche Bewusstsein. Indem die Voraussetzungen, welche diesem für ein Erstes und Festes gegolten hatten, dialektisch zersetzt werden, so erhalten wir zunächst das negative Resultat der Sophistik. Erst wenn auch diese überwunden ist, kann der philosophische Standpunkt positiv entwickelt werden.

Den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins hat Plato theils nach seiner theoretischen, theils nach seiner praktischen Seite widerlegt. — Theoretisch angesehen ist das gewöhnliche Bewusstsein im Allgemeinen vorstellendes Bewusstsein, oder wenn wir seine Elemente genauer unterscheiden wollen, so besteht ihm die Wahrheit theils in der sinnlichen Wahrnehmung, theils in der Vorstellung im engern Sinn, oder der Meinung (δόξα) [2]. Im Gegensatz hiegegen zeigt Plato im Theätet, dass das Wissen (ἐπιστήμη) etwas anderes sei, als die Wahrnehmung (Empfindung, αἴσθησις) und die richtige Vorstellung. Die Wahrnehmung ist kein Wissen, denn Theät. 151, E ff.) die Wahrnehmung ist nur die Art, wie die Dinge

1) Dass diese drei Theile nur in der oben angegebenen Ordnung gestellt werden können, bedarf keines Beweises, und die umgekehrte Anordnung bei Fries Gesch. d. Phil. I, §. 58 ff. wohl ebensowenig der Widerlegung, als die Behauptung desselben Historikers (a. a. O. S. 288), dass es Plato als einem treuen Sokratiker durchaus nur um die praktische Philosophie zu thun gewesen, und dass er auch in der Methode nicht über das epagogische Verfahren hinausgegangen sei.

2) M. vgl. hierüber, um nur Einiges anzuführen, Rep. V, 475, E ff. und die sogleich zu berührenden weiteren Stellen.

dem Subjekt erscheinen (φαντασία); sollte daher das Wissen in der Wahrnehmung bestehen, so würde folgen, dass für Jeden wahr ist, was ihm als wahr erscheint — der Grundsatz der Sophistik, dessen Widerlegung wir später kennen lernen werden. Aber auch die richtige Vorstellung ist noch kein Wissen; denn so gewiss dieses in der Thätigkeit der Seele als solcher, nicht in ihrem Verhalten zum äussern Objekt gesucht werden muss [1]), so wenig entspricht doch die Vorstellung der Aufgabe des Wissens. Wäre das richtige Vorstellen — so wird diess indirekt bewiesen — schon ein Wissen, so liesse sich die Möglichkeit der falschen Vorstellung nicht erklären. Für's Erste nämlich könnte sich die falsche Vorstellung, scheint es, weder auf das beziehen, was man weiss, noch auf das, was man nicht weiss; denn von jenem hat man die richtige Vorstellung, von diesem, wenn wirklich das Wissen mit dem Vorstellen zusammenfällt, gar keine [2]). Soll dieselbe ferner eine Vorstellung sein, der kein Gegenstand entspricht, so würde diess voraussetzen, dass man sich das Nichtseiende vorstelle, diess ist aber unmöglich, da jede Vorstellung Vorstellung eines Seienden ist. Soll sie andererseits in der Verwechslung verschiedener Vorstellungen (ἀλλοδοξία) bestehen, so ist es gleichfalls undenkbar, dass man das, was man weiss, eben vermöge dieses Wissens, mit einem Andern, gleichfalls Gewussten, oder auch mit einem Nichtgewussten verwechsle [3]). D. h. Wissen und richtige

1) Theät. 187, A: ὅμως δὲ τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν [τὴν ἐπιστήμην] ἐν αἰσθήσει τοπαράπαν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ τι ποτ' ἔχει ἡ ψυχὴ ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα.

2) S. 187, C ff.

3) S. 189, B—200, D vgl. besonders den Schluss dieses Abschnitts. Was das Einzelne darin, und namentlich die weit ausgesponnenen Vergleichungen der Seele mit einer Wachstafel und einem Taubenschlage betrifft, so ist der kurze Sinn derselben, zu zeigen, dass sich unter Voraussetzung der Identität von Wissen und richtiger Vorstellung zwar wohl die unrichtige Verbindung einer Vorstellung mit einer Wahrnehmung, nicht aber eine Verwechslung der Begriffe selbst denken liesse, dass mithin jene Voraussetzung unrichtig sei. In der Ausführung dieser Sätze erhalten wir nun eine Reihe feiner und treffender Bemerkungen, wie ja Plato überhaupt in die Widerlegung des Falschen immer Andeutungen des Richtigen einzuflechten liebt; diess gilt namentlich von den Bestimmungen, welche Aristoteles in der Folge so fruchtbar zu machen gewusst hat, von der Unterscheidung des aktuellen und potentiellen Wissens (197, B f.) und von dem Satze, dass der Irrthum nicht in den einzelnen Vorstellungen als solchen, sondern immer nur in einer unrichtigen

Vorstellung können nicht dasselbe sein, denn die richtige Vorstellung schliesst die Möglichkeit der falschen nicht aus, durch's Wissen dagegen ist diese ausgeschlossen; die Vorstellung kann wahr oder falsch, das Wissen nur wahr sein: man kann nicht falsch wissen, sondern nur wissen oder nichtwissen. Auch die Erfahrung kann uns aber von dem Unterschied beider überzeugen; denn ein Wissen lässt sich nur durch Belehrung hervorbringen, richtige Vorstellungen dagegen werden nicht selten (z. B. von den Rednern) auf dem Wege der blossen Ueberredung bewirkt (200, E ff.). Das Wissen kann also überhaupt nicht auf dem Gebiete der Vorstellung liegen, sondern es muss einer von ihm specifisch verschiedenen Thätigkeit angehören [1]). Es kann ebendesshalb auch nicht [2]) als eine richtige Vorstellung definirt werden, die mit einer Erklärung (λόγος) verknüpft sei. Denn was man auch unter der Erklärung verstehen mag: wenn sie selbst nicht von einem Wissen, sondern nur von einer richtigen Vorstellung ausgeht, so kann die Vorstellung durch ihr Hinzukommen nicht zum Wissen erhoben werden [3]). Fragen wir aber, wodurch sich dieses von jener unterscheide, so antwortet schon der Meno [4]): der Vorstellung fehle die Einsicht in die Noth-

Verknüpfung von Vorstellungen, und näher bei sinnlichen Dingen in einer unrichtigen Verknüpfung der Gedächtnissbilder mit den Wahrnehmungen seinen Grund habe (190, B ff.). Wenn jedoch Steinhart (Pl. W. III, 44. 93 f. u. ö.) diesem positiven Gehalt unseres Gesprächs solche Bedeutung beilegt, dass er in demselben neben der Widerlegung der unrichtigen Bestimmungen über das Wissen zugleich „die genetische Entwicklung des Denkprocesses" findet, so kann ich nicht beitreten. Wie das Wissen entsteht, wird hier nicht untersucht, und auch worin es besteht, ist nur indirekt dadurch angedeutet, dass sein Unterschied von der Wahrnehmung und der Vorstellung dargethan wird.

1) Vgl. Schleiermacher Platons Werke II, 1, 176.

2) Mit Antisthenes; s. o. S. 211.

3) S. 201, C—210. Auf die einzelnen Wendungen, in denen das Obige hier ausgeführt ist, kann ich nicht näher eingehen; m. s. darüber Susemihl I, 199 ff. Steinhart III, 81 ff. Hermann's Behauptung, (Plat. 498. 659), die Alberti (z. Dialektik d. Pl. Jahn's Jahrbb. Suppl. N. Folge I, 123) wiederholt, der aber auch Susemihl S. 207 und Steinhart S. 85 sich annähern, dass die hier scheinbar bekämpfte Bestimmung Plato's eigene Meinung enthalte, hat den Augenschein gegen sich. Nach Plato wird die richtige Vorstellung nicht durch eine Erklärung im Sinn des Antisthenes, sondern durch Erkenntniss der Gründe (αἰτίας λογισμῷ Meno 98, A) zum Wissen.

4) 97 ff. vgl. Phileb. 59, A f. Symp. 202, A. Rep. VI, 506, C. Durch das gleiche Merkmal wird Gorg. 465, A die τέχνη von der ἐμπειρία unterschieden.

wendigkeit der Sache, sie sei daher, auch wenn sie richtig ist, nur ein unsicherer und wandelbarer Besitz; das Wissen allein gewähre durch Ergänzung dieses Mangels bleibende Erkenntniss der Wahrheit. Und alle früheren Erörterungen zusammenfassend erklärt der Timäus 51, E: »das Wissen entsteht durch Belehrung, die richtige Vorstellung durch Ueberredung; jenes hat immer die Einsicht in die wahren Gründe, dieser fehlt sie; jenes kann durch Ueberredung nicht wankend gemacht werden, diese kann es; am Besitze der richtigen Vorstellung endlich nehmen Alle Theil, an der Vernunft blos die Götter, das menschliche Geschlecht dagegen nur zum kleinsten Theil.« — Mehr von der objektiven Seite beweist die Republik [1]) den untergeordneten Werth der Vorstellung daraus, dass die Wissenschaft das schlechthin Seiende, die Vorstellung dagegen nur ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein zum Inhalt habe, dass sie mithin auch nur ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen sein könne; diese Ausführung setzt indessen theils schon den Unterschied des Wissens von der Vorstellung voraus, theils beruht sie auch auf Bestimmungen, die erst der weiteren Entwicklung des Systems angehören.

Was auf theoretischem Gebiete der Gegensatz von Vorstellen und Wissen ist, das ist auf dem praktischen der Gegensatz der gemeinen und der philosophischen Tugend [2]). Die gewöhnliche Tugend ist schon in formeller Beziehung ungenügend, denn sie ist Sache der blossen Gewohnheit, ohne klare Einsicht; statt vom Wissen lässt sie sich von der Vorstellung leiten. Sie ist aus diesem Grunde eine Vielheit einzelner Thätigkeiten, die zu keiner inneren Einheit verbunden sind, ja die sich theilweise sogar widersprechen. Ebenso leidet sie aber auch, wenn wir auf ihren Inhalt sehen, an dem Mangel, theils neben dem Guten auch das Böse als Zweck zu

1) V, 476, D—478, D vgl. Symp. 202, A. Aus demselben Grunde wird Rep. VI, 509, D ff. VII, 533, E f. das Gebiet des Sichtbaren und Werdenden der Vorstellung, das des Geistigen und wahrhaft Seienden dem Wissen zugetheilt. Wenn ebdas. in der δόξα selbst wieder die Vorstellung der wirklichen Dinge und die der blossen Bilder (die πίστις und εἰκασία) unterschieden werden, so geschieht diess nur, um für die Unterscheidung der Vernunfterkenntniss in die symbolische und die reine (S. 510, D) innerhalb der δόξα eine Parallele zu haben; dass Plato sonst der δόξα die αἴσθησις zur Seite stellte, sehen wir ausser dem Theätet auch aus Parm. 155, D und Tim. 28, B. 37, B und der später noch zu besprechenden Stelle Arist. De an. I, 2. 404, b, 21.

2) Vgl. die folgenden Anm.

setzen, theils das Gute nicht um seiner selbst willen, sondern aus fremdartigen Gründen zu begehren. In allen diesen Beziehungen findet Plato eine höhere Auffassung des Sittlichen nothwendig.

Die gewöhnliche Tugend entsteht durch Angewöhnung, sie ist ein Handeln ohne Einsicht in die Gründe dieses Handelns [1]), sie beruht nur auf einer richtigen Vorstellung, nicht auf dem Wissen [2]), wie diess augenscheinlich daraus hervorgeht, dass ihr Besitz nicht mit der Fähigkeit verbunden ist, sie Anderen mitzutheilen, dass es der gewöhnlichen Vorstellung oder wenigstens der gewöhnlichen Praxis zufolge keine Lehrer der Tugend giebt [3]) — denn die, welche sich selbst für Tugendlehrer ausgeben, die Sophisten, werden weder von Plato, wie wir sogleich sehen werden, noch auch von der allgemeinen Stimme [4]) als solche anerkannt. Aus diesem Grunde trägt aber auch diese Tugend keine Bürgschaft ihrer Dauer in sich, ihr Entstehen und Bestehen ist vielmehr dem Zufall und den Umständen preisgegeben; alle, die sich mit ihr begnügen, die hochgerühmten Staatsmänner des alten Athens nicht ausgeschlossen, sind tugendhaft nur vermöge göttlicher Schickung, d. h. sie verdanken ihre Tugend dem Zufall [5]), sie stehen auf keiner wesentlich höheren

1) Meno 99, A ff. u. ö. Phädo 82, A: οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ. Rep. X, 619, C (über Einen, der beim Wiedereintritt in's menschliche Leben sich durch eine verkehrte Wahl unglücklich macht — s. u.): εἶναι δὲ αὐτὸν τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἡκόντων, ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ ἐν τῷ προτέρῳ βίῳ βεβιωκότα, ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα. Vgl. Rep. III, 402, A. VII, 522, A.

2) Meno 97 ff. besonders S. 99, A—C. Rep. VII, 534, C.

3) Prot. 319, B ff. Meno 87, B ff. 93 ff.

4) Meno 91, B ff., wo Anytus die Männer der ἀρετὴ δημοτικὴ vertritt.

5) Diese schon von Ritter II, 472 ausgesprochene Ansicht von der θεία μοῖρα hat zwar bei Hermann (Jahn's Archiv 1840, S. 56 ff. vgl. Plat. 484), Susemihl (Genet. Entw. I, 71), Feuerlein (Sittenl. d. Alterth. 82), auch Stallbaum (Vind. loci leg. Plat. 22 ff.) Widerspruch gefunden, indessen wird es wohl möglich sein, sich darüber zu verständigen. Zunächst nämlich bezeichnet der Ausdruck allerdings nichts anderes, als eine göttliche Fügung, mag nun diese in der Lenkung der äusseren Umstände, oder mag sie in einer eigenthümlichen natürlichen Begabung und inneren Anregung bestehen. An die erstere haben wir z. B. im Phädo 58, E zu denken, wo es von Sokrates heisst: μηδ' εἰς Ἅιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ κἀκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν. Dagegen tritt Rep. VI, 492, E zu diesem bereits das andere Moment hinzu, wenn hier gesagt wird: mit gewöhnlicher menschlicher Begabung werde in

Stufe als Wahrsager und Dichter und überhaupt alle die, welche das

den bestehenden Staaten keiner für die Philosophie gerettet werden; wenn diess einem Einzelnen doch gelinge, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς. Die göttliche Fügung umfasst hier die beiden Hülfsmittel, wodurch der Einzelne vor dem nachtheiligen Einfluss eines verderbten Staatswesens bewahrt werden kann: die höhere Begabung und die äusseren Umstände; vgl. ebd. 496, B f. In andern Stellen geht der Ausdruck allein auf die Naturanlage und die durch sie bedingte Meisterschaft in irgend einem Fach, eine Bedeutung, die für ihn um so näher liegt, da θεία μοῖρα schon an und für sich das Göttliche im Menschen, das ihm vermöge seiner Gottverwandtschaft von der Natur mitgegebene göttliche Erbtheil bezeichnet (z. B. Prot. 322, A. Phädr. 230, A). In diesem Sinn heisst z. B. Gess. IX, 875, C der wahre Herrscher, welcher durch eine ungewöhnlich glückliche Natur zur richtigen Einsicht (ἐπιστήμη) und zur entsprechenden Handlungsweise geführt würde, θείᾳ μοίρᾳ γεννηθείς. Die gleiche oder eine ähnliche Bezeichnung der Naturanlage hat Hermann a. a. O. S. 56 bei Xen. Mem. II, 3, 18. Arist. Eth. N. X, 10. 1179, b, 21 nachgewiesen; vgl. auch Epinomis 985, A. In allen diesen Fällen liegt in dem θείᾳ μοίρᾳ einfach die Ableitung eines Gegebenen aus der göttlichen Ursächlichkeit, ohne dass damit die bewusste menschliche Thätigkeit ausgeschlossen würde; es kann vielmehr das Wissen selbst auf die göttliche Fügung zurückgeführt werden, wie Rep. VI, 492, E. Gess. IX, 875, C. Anderwärts dagegen steht die θεία μοῖρα im Gegensatz gegen die ἐπιστήμη, um ein solches zu bezeichnen, was der Mensch nicht seiner bewussten, durch klare Einsicht geleiteten Selbstthätigkeit, sondern der blossen Naturanlage, den Umständen und einer Begeisterung zu verdanken hat, über die er sich selbst keine deutliche Rechenschaft ablegen kann. So wird sich Rep. II, 366, C das θείᾳ φύσει (was mit θείᾳ μοίρᾳ wesentlich gleichbedeutend ist) und die ἐπιστήμη geradezu entgegengesetzt, wenn es heisst: Alle lieben die Ungerechtigkeit, πλὴν εἴ τις θείᾳ φύσει δυσχεραίνων τὸ ἀδικεῖν ἢ ἐπιστήμην λαβὼν ἀπέχεται αὐτοῦ. Aehnlich steht Gess. I, 642, C θείᾳ μοίρα dem αὐτοφυῶς parallel, im Gegensatz zur ἀνάγκη: wer in Athen rechtschaffen sei, ist die Meinung, dem müsse es damit ernst sein, denn da in den gesetzlichen Einrichtungen keine Nöthigung liege, sich rechtschaffen zu verhalten, so werde diess nur ein Solcher thun, den seine eigene Natur dazu hinführe. Das θ. μ. soll hier ebenso, wie Rep. VI, 492, E (s. o.), die Tugend des Einzelnen in einem schlechteingerichteten Staat als einen nur aus besonderer göttlicher Fügung zu erklärenden Ausnahmsfall bezeichnen. In analoger Weise setzt der Phädrus 244, C, hier allerdings lobend, die prophetische Begeisterung als ein θείᾳ μοίρᾳ Erfolgendes der ζήτησις τῶν ἐμφρόνων entgegen, und denselben Gegensatz wendet der Io 534, B in Plato's Sinn auf die poëtische Begeisterung an, wenn er bemerkt, die Dichter reden οὐ τέχνῃ, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ, womit offenbar das Gleiche gesagt ist, wie Apol. 22, C in den Worten: ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες u. s. w.; vgl. auch Gess. III, 682, A. Dass auch im Meno das θείᾳ μοίρᾳ im Gegensatz gegen das Wissen und die auf dem Wissen beruhende Tugend steht, liegt am Tage. Die grossen Staatsmänner der alten Zeit, heisst es 99, B ff., haben ihr Geschäft οὐ σοφίᾳ τινὶ σοφοὶ ὄντες,

Schöne und Richtige aus blosser Begeisterung (μανία, ἐνθουσιασμὸς)

auf blosse εὐδοξία hin, verrichtet; sie stehen in Betreff ihrer Einsicht auf Einer Linie mit den Wahrsagern u. s. w. (οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησμῳδοὶ u. s. f.), welche gleichfalls ohne verständiges Bewusstsein (νοῦν μὴ ἔχοντες .. μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν) oft das Richtige treffen; die Tugend werde denen, welche sie nicht auch als Lehrer Anderen mitzutheilen wissen, θείᾳ μοίρᾳ ἄνευ νοῦ zu Theil; wenn aber Jemand diess verstände, dann würde von ihm, wie von Tiresias, gelten: οἶος πέπνυται, αἱ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν. Eine Tugend, von welcher dieses gesagt werden kann, steht so tief unter der philosophischen Sittlichkeit, dass Plato allerdings, wenn er die letztere im Meno von der θεία μοῖρα herleitete, nach Feuerlein's Annahme, „sich selbst noch nicht recht klar gewesen wäre, woher er die Tugend ableiten sollte“; und Hermann's Behauptung (a. a. O. S. 61 f.), dass in denen, von welchen Plato hier redet, die Mängel der gewöhnlichen Tugend seiner Annahme zufolge durch die göttliche Beihülfe ergänzt seien, *ita ut, si quis divinitus regatur, eum non minus firmiter incedere significet, quam qui rationem ducem habeat*, ist grundfalsch; die Stelle des Politikus aber, worauf er diese Behauptung gründet, 309, C gehört gar nicht hieher, denn sie handelt nicht von der im Meno besprochenen, sondern eben von der philosophischen Tugend: wenn die richtige Ansicht (ἀληθὴς δόξα) über Recht und Unrecht, durch Gründe befestigt (μετὰ βεβαιώσεως) in die Seele aufgenommen werde, dann, sagt sie, seien die sittlichen Kräfte derselben durch ein göttliches Band verknüpft; gerade diese Begründung (δεσμὸς) aber ist es, wodurch nach Meno 97, E f. die richtige Vorstellung zum Wissen wird. Nicht einmal Steinhart scheint mir Plato's Ansicht ganz genau wiederzugeben, wenn er sie dahin bestimmt (Pl. W. II, 118): dass im praktischen Leben, auch wo die Erkenntniss fehlt oder nur unvollständig vorhanden ist, doch die göttliche Genialität, im Bunde mit einem durch Uebung erworbenen richtigen praktischen Urtheile, immer noch eine Tüchtigkeit und Sicherheit des Handelns bewirken könne, die in ihrer Sphäre alles Beifalls würdig und mit der höheren Tugend aus der gleichen Wurzel des göttlichen Lebens erwachsen sei. Gerade die Sicherheit des Handelns ist es, welche Plato a. a. O. jeder nicht auf's Wissen gegründeten Tugend abspricht. Damit verträgt es sich vollkommen, wenn er diese gewöhnliche Tugend von einer göttlichen Schickung herleitet, und man braucht diesen Ausdruck nicht (mit Morgenstern, Stallbaum u. A. s. Hermann a. a. O. S. 52, A. 4) für Ironie zu halten: er erkennt die höhere Lenkung gerade darin, dass die Tugend in der Welt doch nicht ausstirbt, wiewohl es die Menschen versäumen, durch gründlichen Unterricht für ihre Erhaltung zu sorgen, ganz ebenso, wie er es Rep. VI, 492, E auf göttliche Schickung zurückführt, dass in den verderbten Staaten doch noch dann und wann ein ächter Philosoph auftritt. So wenig aber hiernach die gewöhnliche Tugend etwas schlechthin Zufälliges ist, so ist sie doch zufällig für die, welche sie besitzen, weil sie nicht die Mittel haben, sie methodisch zu erzeugen und sicher festzuhalten (Meno 97, E f. 100, A), und nur in diesem Sinn habe ich hier und Platon. Stud. S. 109 die θεία μοῖρα dem Zufall gleichgesetzt.

hervorbringen [1]; wesshalb denn Plato Rep. X, 619, D die Mehrzahl von denen, welche sich durch unphilosophische Tugend die himmlische Seligkeit erworben haben, beim Wiedereintritt in's Erdenleben fehlgreifen lässt, und im Phädo 82, A spottend von ihnen sagt, sie haben die fröhliche Aussicht, dereinst bei der Seelenwanderung unter die Bienen, Wespen oder Ameisen, oder sonst ein wohlgeordnetes Volk, oder auch wieder unter die Klasse der ruhigen Bürger versetzt zu werden. Das einzige Mittel, um die Tugend dieser Zufälligkeit zu entheben, besteht darin, dass sie auf's Wissen begründet wird. Nur die theoretische Auffassung des Sittlichen enthält überhaupt den Grund auch des praktischen Verhaltens; das Gute begehren Alle, und auch wenn sie Schlechtes begehren, thun sie diess nur, weil sie das Schlechte für gut halten; wo daher die richtige Erkenntniss dessen ist, was gut und nützlich ist, da muss nothwendig auch der sittliche Wille sein, da es schlechthin undenkbar ist, dass Jemand wissentlich und absichtlich das anstrebte, was ihm schädlich ist: alle Fehler entspringen aus Unwissenheit, alles Rechthandeln aus Erkenntniss des Rechten [2], Niemand ist freiwillig böse [3]. Wenn man daher gewöhnlich die Fehler mit dem Mangel an Einsicht entschuldigt, so ist Plato so wenig dieser Meinung, dass er vielmehr umgekehrt mit Sokrates behauptet, dass es besser sei, absichtlich, als unabsichtlich zu fehlen [4], dass z. B. die unfreiwillige Lüge, oder die Selbsttäuschung, ungleich schlimmer sei, als die bewusste Täuschung Anderer, und dass dem, welcher nur die letztere flieht, und nicht noch weit mehr die erstere, jedes Organ für die Wahrheit abgehe [5] — woraus aber dann freilich sogleich auch das Weitere

1) Meno 96, D bis zum Schlusse; vgl. Apol. 21, B ff.

2) Prot. 352—357. Gorg. 466, D—468, E. Meno 77, B ff. Theät. 176, C f. Wenn einige dieser Stellen von eudämonistischen Prämissen ausgehen, so ist diess blos κατ' ἄνθρωπον gesprochen; wo sich Plato unbedingt erklärt, verwirft er die eudämonistische Begründung der Moral auf's Bestimmteste.

3) Tim. 86, D. Weiteres hierüber tiefer unten.

4) In dieser Allgemeinheit nur im kleineren Hippias ausgesprochen, dessen Thema dieser Satz bildet; derselbe ist aber klar genug auch in anderen Stellen enthalten; m. s. die vorangehende und die zwei folgenden Anm.

5) Rep. VII, 535, D: οὐκοῦν καὶ πρὸς ἀλήθειαν ταὐτὸν τοῦτο ἀνάπηρον ψυχὴν θήσομεν, ἣ ἂν τὸ μὲν ἑκούσιον ψεῦδος μισῇ καὶ χαλεπῶς φέρῃ αὐτή τε καὶ ἑτέρων ψευδομένων ὑπεραγανακτῇ, τὸ δ' ἀκούσιον εὐκόλως προσδέχηται καὶ ἀμαθαίνουσά που ἁλισκομένη μὴ ἀγανακτῇ, ἀλλ' εὐχερῶς ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνηται. Vgl. ebd. II, 382.

folgt, dass die Fehler der Wissenden keine wirklichen Fehler, sondern nur solche Verletzungen der gewöhnlichen Moral sind, die sich von einem höheren Standpunkt aus selbst wieder rechtfertigen [1]).

Mit der Bewusstlosigkeit der gewöhnlichen Tugend hängt nun zusammen, dass sie die Sittlichkeit nicht als Eine in allen ihren Aeusserungen sich gleiche, sondern nur als eine Vielheit besonderer Thätigkeiten aufzufassen weiss. Im Gegensatz hiegegen behauptet Plato, wie diess aus der Zurückführung der Tugend auf's Wissen von selbst folgt, mit Sokrates die Einheit aller Tugenden, und er begründet diese Behauptung durch den Nachweis, dass sich die Tugenden weder durch die Personen unterscheiden können, denen sie zukommen, noch durch ihren Inhalt: jenes nicht, denn das, was die Tugend zur Tugend macht, müsse in Allen dasselbe sein [2]); ebensowenig aber dieses, denn der Inhalt der Tugend bestehe nur im Wissen vom Guten, in der Wissenschaft oder der Einsicht [3]). Dass trotzdem Plato selbst wieder gewisse Unterschiede der Tugenden annimmt, ohne jedoch auf ihre wesentliche Einheit zu verzichten, wird später gezeigt werden; wahrscheinlich ist er aber erst in der weiteren Entwicklung seines Systems auf diese Bestimmung gekommen, die sich unter seinen Schriften allein in der Republik findet; hier haben wir nicht näher darauf einzugehen, da sie in keinem Fall zur propädeutischen Begründung seiner Lehre gehört.

Ist aber die gewöhnliche Tugend schon darum unvollkommen, weil ihr die Einsicht in ihr wahres Wesen und in die innere Zusammengehörigkeit ihrer Theile abgeht, so ist sie es nicht weniger auch hinsichtlich ihres Inhalts und ihrer Motive; denn zur Tugend rechnet man gewöhnlich nicht blos das Gutes-, sondern auch das Bösesthun,

1) S. o. S. 101.

2) Meno 71, D ff.

3) Prot. 348 ff. (Die indirekte Beweisführung für denselben Satz Prot. 328, E ff. kann hier übergangen werden). Meno 88, D. Besondere Versuche, die Tapferkeit und Besonnenheit auf den Begriff des Wissens zurückzuführen, sind der Laches und der Charmides; m. vgl. von jenem S. 194, C—199, E, wo die Absicht nicht die ist, die sokratische Definition der Tapferkeit, sondern von ihr aus die gewöhnliche Vorstellung von der Mehrheit der Tugenden zu widerlegen, von diesem 164, D—175, A, wo der skeptische Schluss gleichfalls nur dazu dient, auf die Einheit alles sittlichen Wissens hinzuweisen. In populärerer Darstellung werden Gorg. 507 alle Tugenden auf die σωφροσύνη zurückgeführt.

Gutes nämlich den Freunden zu thun, Böses den Feinden [1]), und die Beweggründe zur Tugend entnimmt man gewöhnlich nicht ihr selbst, sondern dem ausser ihr liegenden Zwecke der Lust und des Vortheils [2]). Die wahre Tugend aber erlaubt weder das Eine noch das Andere. Wer wirklich tugendhaft ist, wird Niemand Böses thun, denn der Gute kann nur Gutes wirken [3]), und ebensowenig wird ein solcher das Gute nur darum thun, um durch seine Tugend anderweitige Vortheile, diesseitige oder jenseitige, zu erreichen. Denn das heisst die Tugend um der Schlechtigkeit willen lieben, aus Furcht tapfer und aus Unmässigkeit geordnet sein; das ist ein Schattenbild der wahren Tugend, eine sklavenhafte Tugend, an der nichts Aechtes und Gesundes ist, eine Gerechtigkeit, welche die Selbstsucht als ihren innersten Kern in ihrem Schooss trägt, und höchstens durch Schwäche verhindert wird, sie in offenem Unrecht hervorbrechen zu lassen [4]). Die wahre Tugend dagegen besteht eben darin, dass man sich von allen jenen Triebfedern frei mache und die Einsicht allein als die Münze betrachte, gegen die man Alles umtauschen muss [5]).

1) Meno 71, E. Krito 49, B ff. Rep. I, 334, B, vgl. oben S. 114.

2) Phädo 68, D ff. 82, C. Rep. II, 362, E ff.: die Gerechtigkeit werde nur um des Lohns willen empfohlen, den sie von Menschen und Göttern, im Diesseits und im Jenseits eintrage, nicht um ihrer selbst willen; im Gegentheil: man preise und beneide das Glück der Ungerechten, und traue selbst den Göttern zu, dass sie sich von ihnen durch Opfer beschwichtigen lassen.

3) Rep. I, 334, B ff. Krito a. a. O. Nur vom Standpunkt des gemeinen Bewusstseins aus bezeichnet Plato Phil. 49, D die Freude über das Unglück der Feinde als erlaubt (vgl. Susemihl II, 38); er wiederholt hier eine sokratische Definition, s. o. S. 114, 3.

4) In diesem Sinn zeigt Plato Rep. II, 365, A ff., dass sich die Theorie der rücksichtslosesten Selbstsucht nach richtiger Folgerung aus den Beweggründen ergebe, durch welche die Gerechtigkeit empfohlen zu werden pflege, und Rep. VI, 492, A ff. bezeichnet er die Massen, welche in den politischen Versammlungen die Staaten und die Staatsmänner beherrschen, als die eigentlichen Jugendverführer, als die grossen Sophisten, welchen die gewöhnlich sogenannten Sophisten nur nachsprechen, ihre Neigungen studiren, und sich darnach richten. Die sophistische Ethik ist seiner Ansicht nach die einfache Consequenz der gewöhnlichen.

5) Phädo S. 68, B ff. 82, C. 83, E. Rep. X, 612, A, Stellen, von denen namentlich die erste zu dem Schönsten und Reinsten gehört, was Plato geschrieben hat. Von vielem Verwandten, das man hier anzuführen versucht sein könnte, möge mir erlaubt sein auf die herrlichen Aeusserungen Spinoza's Eth. pr. 41. Ep. 34. S. 503 zu verweisen.

Was also Plato dem gewöhnlichen Standpunkt vorwirft, ist im Allgemeinen die Bewusstlosigkeit, in der er sich über sein eigenes Thun befindet, und der Widerspruch, in den er sich in Folge davon verwickelt, sich bei einer Wahrheit, welche den Irrthum, und bei einer Tugend, welche die Schlechtigkeit an sich hat, zu beruhigen. Eben diesen Widerspruch nun hatte die Sophistik aufgezeigt und zur Verwirrung des populären Bewusstseins benützt, statt aber von hier aus zu einer tieferen Begründung des Wissens und der Sittlichkeit fortzugehen, war sie bei diesem negativen Resultat stehen geblieben, und hatte als positiven Zweck nur die unbedingte Geltung der subjektiven Meinung und Willkühr aufgestellt. Hat es sich nun schon im Bisherigen gezeigt, dass Plato von einer ganz anderen Grundlage ausgeht und einem ganz anderen Ziele zustrebt, so sehen wir ihn sofort auch zur wissenschaftlichen Widerlegung der Sophistik fortgehen.

Auch hier können wir die theoretische und die praktische Seite unterscheiden. Der Grundsatz der Sophistik lässt sich nun im Allgemeinen in dem Satz ausdrücken, dass der Mensch das Maass aller Dinge sei; theoretisch gefasst bedeutet dieser Satz: es ist für Jeden wahr, was ihm wahr erscheint, praktisch: es ist für Jeden recht, was ihm nützlich ist. Beide Grundsätze hat unser Philosoph eingehend widerlegt.

Dem theoretischen Grundsatz der Sophistik hält er [1]) zunächst schon die Erfahrungsthatsache entgegen, dass wenigstens die Urtheile über Zukünftiges auch für den Urtheilenden selbst oft keine Wahrheit haben; der entscheidende Beweis liegt aber für ihn darin, dass derselbe alle Möglichkeit des Wissens überhaupt aufheben würde. Hat alles Wahrheit, was dem Einzelnen wahr zu sein scheint, so giebt es überhaupt keine Wahrheit, denn von jedem Satze, und gleich von diesem selbst, wäre das Gegentheil ebenso wahr; es giebt mithin auch keinen Unterschied des Wissens und Nichtwissens, der Einsicht und des Unverstandes, der Tugend und der Schlechtigkeit; es müsste dann Alles, der heraklitischen Lehre gemäss, in beständigem Flusse sein, so dass sich von Jedem Alles ebensogut aussagen liesse, als sein Gegentheil [2]). Vielmehr aber

1) Theät. 170, A—172, B. 177, C—187, A. Krat. 386, A ff. 439, C ff.

2) Aehnlich widerlegt Aristoteles die heraklitische und protagorische Lehre, indem er ihr vorwirft, dass sie den Satz des Widerspruchs läugne. Metaph. IV, 4. 5.

würde unter jener Voraussetzung gerade das unerkannt bleiben, was allein den wahren Inhalt des Wissens bilden kann, das Wesen der Dinge (die οὐσία), da dieses der sinnlichen Wahrnehmung, die Protagoras allein anerkennt, unzugänglich ist; es könnte kein Anundfürsichseiendes und Festes geben, nichts an sich selbst Schönes, Wahres und Gutes, ebendamit aber auch kein Wissen von der Wahrheit; von Wahrheit und Wissenschaft kann nur gesprochen werden, wenn diese nicht in der sinnlichen Empfindung, sondern in der reinen Beschäftigung des Geistes mit dem wahrhaft Seienden gesucht wird.

Ausführlicher hat sich Plato über die sophistische Ethik geäussert, zu deren Bekämpfung ihm auch der cyrenaische Hedonismus, den er mit jener zusammennimmt, Anlass gab. Zunächst noch in ihrer Verflechtung mit dem praktischen Treiben der Sophisten, mit der Rhetorik, wird dieselbe im Gorgias [1]) kritisirt. Von sophistischer Seite wird hier behauptet, das höchste Glück bestehe in der Macht, zu thun, was man möge, und eben dieses Glück sei auch das naturgemässe Ziel unseres Handelns, denn das natürliche Recht sei nur das Recht des Stärkeren. Der platonische Sokrates zeigt dagegen: thun zu können, was man möge (ἃ δοκεῖ τινι), sei an sich noch kein Glück, sondern nur, zu thun was man wolle (ἃ βούλεται); diess sei aber nur, was dem Handelnden wirklich zum Besten dient, denn Alle wollen das Gute. Dass aber dieses nicht die Lust sei, gebe schon die allgemeine Meinung zu, wenn sie zwischen dem Schönen und dem Angenehmen, dem Schändlichen und dem Unangenehmen unterscheide: dasselbe erfordere aber auch die Natur der Sache, denn Gut und Böse schliessen sich aus, Lust und und Unlust setzen sich wechselseitig voraus, Lust und Unlust kommen dem Guten und Schlechten gleichsehr zu, Güte und Schlechtigkeit nicht. Weit entfernt daher, dass die Lust das höchste Gut und das Streben nach Lust das allgemeine Recht wäre, sei es vielmehr umgekehrt besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun,

1) Vgl. besonders S. 466, C—479, E. 488, B—508, C. Dass auch die Unterredung mit dem Politiker Kallikles zur Widerlegung des sophistischen Princips gehört, habe ich schon im 1. Th. S. 780, 4 bemerkt. Die sophistische Ethik spricht nach Plato nur dasselbe in der Form allgemeiner Grundsätze aus, was die gewöhnliche Handlungsweise stillschweigend voraussetzt; s. o. S. 377, 4. vgl. S. 20 f.

und durch Strafe von der Schlechtigkeit geheilt zu werden, als unbestraft zu bleiben, denn gut könne nur sein, was gerecht sei [1]. — Die tiefere Begründung dieses Urtheils, die aber freilich ebendesshalb auch schon in den objektiven Theil des Systems eingreift, giebt der Philebus [2]. Die Frage, welche hier untersucht wird, ist diese: ob die Lust oder die Einsicht das Gute sei — jenes das sophistische, dieses das sokratische, von der megarischen und cynischen Schule schärfer gefasste Princip. Die Antwort lautet dahin, dass zwar zur vollendeten Glückseligkeit beides erforderlich sei, die Einsicht jedoch das ungleich Höhere und dem absolut Guten näher verwandt sei. In dem Beweis dieses Satzes bildet den Hauptnerv die Bemerkung, dass die Lust dem Gebiete des Werdens angehöre [3], das Gute dagegen ein Anundfürsichseiendes und Wesenhaftes [4] sein müsse, wenn doch alles Werden ein Sein zum Zweck hat, das Gute aber der höchste Zweck ist; dass die Lust dem Unbegrenzten (Stofflichen) am Nächsten verwandt sei, die Einsicht dagegen der göttlichen Vernunft als der Alles ordnenden und bildenden Ursache [5]. Weiter macht Plato hier auch darauf aufmerksam, dass Lust und Unlust nicht selten blos auf einer optischen Täuschung beruhen, dass die Lust in den meisten Fällen nur mit ihrem Gegentheil, der Unlust, zusammen vorkomme, dass gerade die heftigsten Lustempfindungen aus einem krankhaften körperlichen oder geistigen Zustand entspringen. Zieht man nun diese ab, so bleibt als reine Lust nur der theoretische Genuss des sinnlich Schönen übrig, von dem aber Plato

1) Vgl. hiezu Theät. 176, D f. Wenn Prot. 358 und im Vorangehenden das Gute und das Angenehme noch gleichgesetzt werden, so folgt nicht, dass diess wirklich Plato's Meinung ist, sondern er lässt sich nur vorläufig den Standpunkt der Gegner gefallen.

2) Besonders S. 23, B — 55, C.

3) Vgl. Rep. IX, 583, E: τὸ ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν. Tim. S. 64.

4) αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὄν, οὐσία Phil. 53, C ff.

5) Wenn Wehrmann Plat. de summo bono doctr. S. 49 ff. glaubt, von der Lustempfindung als solcher könne Plato diess nicht sagen, und desswegen unter der ἡδονὴ hier zunächst die Begierde verstehen will, so ist dieser Sinn von Plato selbst mit nichts angedeutet, vielmehr wird Phil. 27, E. 41, D durch den Gegensatz der λύπη auch die ἡδονὴ ausdrücklich auf die Lustempfindung bezogen. Diese ist unbegrenzt, weil sie immer mit ihrem Gegentheil verknüpft ist (s. o. und Phädo S. 60, B. Phädr. 258, E), und daher in jedem Moment die Möglichkeit enthält, durch reinere Befreiung von diesem zu wachsen.

selbst anderswo (Tim. 47, A f.) erklärt, sein wahrer Werth liege gleichfalls nur darin, die unentbehrliche Grundlage des Denkens zu bilden, und den er auch im Philebus der Einsicht entschieden nachsetzt. — Um endlich noch der Republik zu erwähnen, so stimmt auch sie mit diesen Erörterungen überein, und weist sichtbar darauf zurück, wenn sie (VI, 505, C) gegen die Lustlehre bemerkt: selbst ihre Anhänger müssen zugeben, dass es auch schlechte Lüste gebe, indem sie nun doch zugleich die Lust für das Gute halten, so thun sie nichts anderes, als dass sie Gutes und Böses für dasselbe erklären; und ebenso an einem anderen Orte [1]: die wahre Glückseligkeit habe nur der Philosoph, denn nur seine Lust bestehe in der Erfüllung mit etwas wahrhaft Wirklichem, nur sie sei rein, und nicht an eine sie bedingende Unlust gebunden; die Frage, ob die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit nützlicher sei, sei so lächerlich, wie die, ob es zuträglicher sei, gesund oder krank zu sein [2]. Nur eine specielle Anwendung des Unterschieds zwischen dem relativ Guten und dem absolut Guten ist es auch, wenn Rep. I, 339—347 die sophistische Behauptung, dass die Gerechtigkeit nichts anderes sei, als der Vortheil des Herrschers, durch die Ausschliessung der Lohndienerei von der Regierungskunst widerlegt wird, denn offenbar liegt hiebei die allgemeine Voraussetzung zu Grunde, dass die sittliche Thätigkeit ihren Zweck in sich selbst haben müsse, nicht in einem ausser ihr Liegenden. Wird endlich ebendaselbst [3] der Vorzug der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit weiter daraus bewiesen, dass der Gerechte nur gegen den Ungerechten, nicht aber gegen den Gerechten, der Ungerechte dagegen nicht allein gegen Gerechte, sondern auch gegen Ungerechte im Vortheil zu sein strebe, dass daher ohne alle Gerechtigkeit gar kein geselliger Zustand und kein gemeinsames Handeln möglich sei, dass nicht einmal eine Räuberbande dieser Tugend gänzlich entbehren könne, so wird hiemit der praktische Grundsatz der Sophistik in der gleichen Weise widerlegt, wie früher der theoretische: wie kein Wissen möglich ist, wenn

1) IX, 583, B — 587, A — äusserlicher ist die vorangehende Beweisführung von S. 576, E an.

2) Rep. IV, 445, A f.

3) 348, B ff., wo aber die Durchsichtigkeit des an sich richtigen Gedankens durch den zweideutigen Gebrauch des πλεονεκτεῖν (dessen Angemessenheit ich Susemihl II, 101 nicht zugeben kann) verloren hat.

statt des Begriffs der Sache die Meinung der Einzelnen gilt, so ist kein verständiges und zweckmässiges Handeln möglich, wenn der Einzelne seine Willkühr und seinen Vortheil zum Gesetz macht, statt sie einem allgemeingültigen Gesetz zu unterwerfen.

Diess also erscheint in letzter Beziehung als der Grundfehler der sophistischen Ethik, dass sie mit ihrer Lustlehre das Vergängliche an die Stelle des Bleibenden, den Schein an die Stelle des Wesens, die relativen und darum immer wieder in ihr Gegentheil umschlagenden Zwecke an die Stelle des in sich einstimmigen absoluten Zwecks setzt. Auf eben dieses waren aber auch die Einwendungen gegen das theoretische Princip der Sophistik zurückgekommen. Die Sophistik ist also nach platonischer Auffassung überhaupt die durchgeführte Verkehrung der richtigen Weltansicht, die systematische Verdrängung des Wesens durch den Schein, des wahren Wissens durch ein Scheinwissen, des sittlichen Handelns durch einen niedrigen, nur endlichen Zwecken fröhnenden Eudämonismus, sie ist, nach der Definition am Schlusse des Sophisten, die Kunst, ohne wirkliches Wissen und im Bewusstsein dieses Mangels sich durch eristische Dialektik den Schein des Wissens zu geben; und ebenso ist die im Grossen angewandte Sophistik, oder die Rhetorik, die Kunst, denselben Schein ganzen Volksmassen vorzuspiegeln, welchen die Sophistik Einzelnen vorspiegelt [1]; oder wenn wir beide zusammennehmen, so besteht die Kunst des Sophisten darin, die Launen des grossen Thiers, des Volks, zu studiren und geschickt zu behandeln [2]; der Sophist versteht weder, noch besitzt er etwas von der Tugend [3], er ist nichts weiter, als ein Krämer und Handwerker, der seine Waare anpreist, wie sie auch beschaffen sein möge [4], und der Redner, statt ein Führer des Volks zu sein, erniedrigt sich zu seinem Knechte [5]; statt die Unwissenden, wie er sollte, als Wissender zu belehren, und die

1) S. Soph. 268, B. Phädr. 261, A ff. Gorg. 455, A. 462, B — 466, A. Eine Satyre auf die sophistische Eristik ist der Euthydem; vgl. uns. 1. Th. S. 768 ff.

2) Rep. VI, 493.

3) Meno 96, A f., wozu weiter alle jene Gespräche zu vergleichen sind, in welchen die sophistische und die sokratische Tugendlehre sich gegenübergestellt werden, der kleinere Hippias, der Protagoras, der Gorgias, das erste Buch der Republik.

4) Prot. 313, C ff. Soph. 223, B — 226, A. Rep. VI, 495, C ff.

5) Gorg. 517, B ff. Dass von diesem Urtheil auch die berühmtesten Staatsmänner Athens nicht auszunehmen seien, sagt Plato ebd. S. 515, C ff.

sittlich Verwahrlosten zu bessern, benützt er die Unwissenheit, selbst unwissend, zur Ueberredung, und schmeichelt gewissenlos dem Unverstand und den Begierden [1]). Weit entfernt daher, dass die Sophistik und die Rhetorik wirkliche Künste wären, sind sie vielmehr als blosse Fertigkeiten (ἐμπειρίαι), und näher als Theile der Schmeichelkunst zu bezeichnen, als Afterkünste, die ebensogut Zerrbilder der Gesetzgebungskunst und Rechtspflege sind, wie die Putzkunst und die Kochkunst Zerrbilder der Gymnastik und der Arzneikunde [2]); und nur eine vorübergehende Ausnahme von diesem Urtheil ist es, wenn Plato im Sophisten 231, B ff. die prüfende und reinigende Kraft der Sophistik zwar andeutet, diese Andeutung aber sogleich wieder, als zu ehrenvoll für dieselbe, zurücknimmt.

Verhält es sich nun aber so mit dem, was gewöhnlich für Philosophie ausgegeben wird, und kann doch der Standpunkt des unphilosophischen Bewusstseins ebensowenig genügen, worin haben wir im Gegensatz hiegegen die wahre Philosophie zu suchen?

Schon im Bisherigen hat es sich gezeigt, dass Plato dem Begriff der Philosophie einen viel weiteren Umfang giebt, als wir diess gewohnt sind; während wir unter Philosophie nur eine bestimmte Weise des Denkens zu verstehen pflegen, so ist sie dem Plato ebenso wesentlich eine Sache des Lebens, ja dieses praktische Element ist bei ihm das Erste, die allgemeine Grundlage, ohne die er sich das theoretische gar nicht zu denken weiss. Er steht auch hierin dem Sokrates noch näher, dessen Philosophie ganz mit seinem persönlichen Charakter zusammenfiel, und ist er auch über diese Beschränktheit des sokratischen Philosophirens hinausgegangen, um die Idee zum System zu entwickeln, so hat er doch diese Thätigkeit selbst noch nicht so ausschliesslich theoretisch gefasst, wie Aristoteles [3]). Wollen wir daher seine Bestimmungen über das Wesen und die Aufgabe der Philosophie kennen lernen, so werden wir mit ihrer Ableitung aus dem praktischen Bedürfniss, mit der Schilderung des philosophischen Triebs beginnen müssen; erst das Zweite ist die theoretische Form der Philosophie, die philosophische Methode; aus

1) Gorg. 458, E ff. 465, A ff. 504, D ff. vgl. Theät. 201, A f. Polit. 304, C.

2) Gorg. 462, B ff., Mit der Kochkunst vergleicht schon Aristoph. Ritter 215 f. die Demagogie.

3) Vgl. S. 349 f.

beiden ergiebt sich dann drittens Plato's Gesammtansicht von der Philosophie und der Bildung des Menschen für dieselbe.

Die allgemeine Grundlage der Philosophie ist der philosophische Trieb. Aber wie dieser bei Sokrates nicht die rein theoretische Form des Erkenntnisstriebs gehabt hatte, sondern unmittelbar mit dem eigenen Wissen sich zugleich auf die Erzeugung des Wissens und der Tugend in Anderen richtete, so bezieht ihn auch Plato wesentlich auf die praktische Verwirklichung der Wahrheit, und bestimmt ihn desshalb näher als Zeugungstrieb, oder als Eros. Die Philosophie entspringt ihm zufolge, wie alles höhere Leben, aus Begeisterung (μανία) [1]. Wenn die Erinnerung an die Urbilder, welche die Seele in ihrem überirdischen Dasein geschaut hat, bei'm Anblick der diesseitigen Abbilder wieder in ihr erwacht, so wird sie von staunendem Entzücken ergriffen, sie kommt ausser sich und geräth in Begeisterung [2]; und eben hierin, in dem überwältigenden Gegensatz der Idee gegen die Erscheinung, liegt der letzte Grund für jene Verwunderung, welche nach Plato der Anfang der Philosophie ist [3], für jene Verwirrung, jenen brennenden Schmerz, der jedes edlere Gemüth erfasst, wenn zuerst die Ahnung des Höheren in ihm aufgeht [4], für jene Seltsamkeit und jene Ungeschicklichkeit in weltlichen Geschäften, welche dem oberflächlichen Blick im Bilde des Philosophen zunächst entgegentritt [5]. Dass nun aber diese

1) Die religiöse oder künstlerische Begeisterung wird ja überhaupt von den Griechen als Wahnsinn bezeichnet; m. vgl. auch, was in unserem 1. Th. S. 544, 6. 645, 3 angeführt wurde, und Heraklit bei Plut. Pyth. orac. c. 6, S. 397.

2) Phädr. 244, A ff. 249 D — 251, B. Die unbedingte Lobpreisung jedoch, welche in der ersten von diesen Stellen, der dithyrambischen Haltung dieser Rede entsprechend, der göttlichen Begeisterung gezollt ist, wird durch andere Aeusserungen (Apol. 22, C. Meno 99, B ff. Tim. 71, E f. vgl. Io 534, B) und durch Phädr. 248, D selbst wesentlich beschränkt.

3) Theät. 155, D. vgl. Arist. Metaph. I, 2. 982, b, 12. Diese Verwunderung wird hier aus der Wahrnehmung der Widersprüche abgeleitet, in welche sich die gewöhnliche Vorstellung verwickelt, eben diese sind es ja aber, in denen sich die Idee indirekt ankündigt.

4) Phädr. 251, A ff. Symp. 215, D ff. (s. o. S. 124) 218, A f. Theät. 149, A. 151, A. Rep. VII, 515, E. Meno 80, A.

5) Theät. 173, C ff. 175, B. E. Rep. VII, 516, E. 517, D. Der eigentliche Typus dieser philosophischen Atopie ist Sokrates, der sich gerade in ihr als der vollendete philosophische Erotiker, ja als der personificirte Eros zeigt; m.

ideale Begeisterung die Form der Liebe annimmt, diess leitet der Phädrus (250, B. D) aus dem eigenthümlichen Glanz ab, durch welchen sich die sichtbaren Abbilder des Schönen vor denen aller anderen Ideen auszeichnen: daher komme es, dass sie gerade den stärksten Eindruck auf das Gemüth machen. Genauer erklärt das Gastmahl diese Erscheinung aus dem Streben der sterblichen Natur nach Unsterblichkeit: weil sie der göttlichen Unveränderlichkeit ermangle, so entstehe für sie die Nothwendigkeit, durch immer neue Erzeugung ihrer selbst sich zu erhalten. Dieser Zeugungstrieb sei die Liebe [1]). Diese entspringt daher einerseits aus der höheren, gottverwandten Natur des Menschen [2]), sie ist das Streben, dem Unsterblichen ähnlich zu werden. Andererseits aber ist sie doch erst ein S t r e b e n , noch nicht der Besitz selbst, und insofern setzt sie einen Mangel voraus: sie eignet nur den endlichen, nicht dem vollkommenen göttlichen Wesen [3]). Die Liebe ist also ein Mittleres zwischen Haben und Nichthaben, denn sie ist eben der Uebergang von diesem zu jenem: der Eros ist der Sohn der Penia und des Poros [4]). Den Gegenstand dieses Strebens bildet im Allgemeinen das Gute, oder genauer, der Besitz des Guten, die Glückseligkeit, denn diese ist das, was Alle begehren; und ebendesshalb richtet es sich auch auf die Unsterblichkeit, weil mit dem Glückseligkeitstrieb unmittelbar auch der Wunsch gegeben ist, dass der Besitz des Guten ein ewiger sein möge [5]). Die Liebe ist also überhaupt das Streben des Endlichen, sich zur Unendlichkeit zu erweitern, sich mit einem ewigen und unvergänglichen Inhalt zu erfüllen, ein Dauerndes zu erzeugen. Die äussere Bedingung ihres Daseins ist die Gegenwart des Schönen [6]), denn dieses allein erweckt durch seine harmonische, dem Göttlichen in uns entsprechende Form das Verlangen nach dem Un-

s. das Gastmahl 215, A f. 221, D f. und dazu meine Uebersetzung dieser Schrift S. 86. Schwegler über die Composition des plat. Symp. S. 9 ff. Steinhart Pl. W. IV, 258 u. A.

1) Symp. 206, B ff. vgl. Gess. VI, 773, E.

2) Diess ist darin angedeutet, dass Poros, der Vater des Eros, der Sohn der Metis genannt wird; s. S. 386.

3) A. a. 202, B ff. 203, E f.

4) A. a. O. S. 199, C — 204, B.

5) A. a. 204, E — 206, A.

6) A. a. 206, C f. 209, B. vgl. Phädr. 250, B. D.

endlichen [1]. So verschieden aber das Schöne der Art und dem Grade nach ist, so verschieden ist auch die Liebe: sie stellt sich nicht von Anfang an gleich rein dar, sie verwirklicht sich vielmehr, vom Unvollkommeneren nur allmählig zum Vollkommeneren aufsteigend, in einer Stufenreihe verschiedener Formen. Das Erste ist die Liebe zu schönen Gestalten, erst zu Einer, dann zu allen; eine höhere Stufe ist die Liebe zu schönen Seelen, die sich in Erzeugung sittlicher Reden und Bestrebungen, in Werken der Erziehung, der

1) In dem Obigen ist bereits auch die Erklärung des Mythus Symp. 203 angedeutet. — Eros ist ein Dämon, eines von den Wesen, welche zwischen Sterblichen und Unsterblichen in der Mitte stehen und die Gemeinschaft beider vermitteln, er ist demgemäss zugleich arm und reich, hässlich und voll Liebe zum Schönen, unwissend und von Weisheitsstreben erfüllt, er vereinigt überhaupt die widersprechendsten Eigenschaften, weil in der Liebe eben beides, die endliche und die unendliche Seite unserer Natur, vereinigt ist und durch sie verknüpft wird. Er ist der Sohn der Penia und des Poros, denn die Liebe entspringt einestheils aus der Bedürftigkeit des Menschen (s. S. 199, D ff.), anderntheils aus seiner höheren Anlage, welche ihn in den Stand setzt, den ihm fehlenden Besitz zu erwerben (πόρος heisst nicht Reichthum, sondern Erwerb, Betriebsamkeit). Sein Vater heisst ein Sohn der Metis, denn wie der Erwerb überhaupt die Frucht der Klugheit ist, so beruht insbesondere derjenige Erwerb, um welchen es sich hier handelt, der Erwerb höherer Güter, auf der vernünftigen, geistigen Natur des Menschen. Eros wird endlich am Geburtsfest Aphrodite's erzeugt, denn die Erscheinung des Schönen ist es, wodurch die Liebe erweckt, der höhere Theil des menschlichen Wesens sollicitirt wird, den niederen, endlichen und bedürftigen, zu befruchten, sich mit ihm zum Streben nach dem Guten zu vereinigen (vgl. S. 203, C mit 206, C, f.). Diess ist der Lehrgehalt, welcher in dem Mythus durchsichtig genug niedergelegt ist, und über den man sich auch nachgerade ziemlich zu vereinigen scheint (m. s. Susemihl I, 393 f. und die von ihm Angeführten. Deuschle Plat. Mythen S. 13), wenn auch in der Auffassung des Einzelnen immer kleine Abweichungen stattfinden werden. Alles Weitere dagegen rechne ich zur dichterischen Ausschmückung, und ich kann insofern der Deutung, welche Susemihl a. a. O. dem Garten des Zeus und der Trunkenheit des Poros giebt, nicht beitreten. Weit weniger aber allerdings der Auslegung, durch welche A. Jahn in seiner Dissert. Plat. 64 ff. 249 ff., unter theilweiser Beistimmung von Brandis II, a, 422 f., zu den Erklärungen der Neuplatoniker zurückkehrte (welche derselbe S. 136 ff., vgl. Steinhart Plat. W. IV, 338 f., mit gelehrtem Fleiss gesammelt hat). Metis bedeutet nach ihm die göttliche Vernunft, Poros und Aphrodite die Ideen des Guten und Schönen, Penia die Materie, Eros die menschliche Seele. Unsere Schrift selbst schliesst durch das, was sie im Vorangehenden und Folgenden ohne Bild über den Eros sagt, diese Deutung ebenso bestimmt aus, wie sie andererseits die richtigere an die Hand giebt.

Kunst, der Gesetzgebung bethätigt; eine dritte die Liebe zu schönen Wissenschaften, das Aufsuchen des Schönen, wo es sich immer finden mag; die höchste endlich die Liebe, welche sich auf die reine, gestaltlose, ewige und unveränderliche, mit nichts Endlichem oder materiellem vermischte Schönheit, auf die Idee richtet, welche das wahre Wissen und die wahre Tugend hervorbringt, und so das Ziel des Eros, die Unsterblichkeit, allein erreicht [1]). Ist aber erst dieses die adäquate Verwirklichung dessen, was der Eros anstrebt, so zeigt sich eben hierin, dass er auch von Anfang an eigentlich nur hierauf gerichtet gewesen sein kann, und dass alle untergeordneten Stufen seiner Befriedigung nur unklare und unreife Versuche waren, die Idee in ihren Abbildern zu ergreifen [2]). Seinem wahren Wesen nach ist daher der Eros der philosophische Trieb, das Streben nach Darstellung des absolut Schönen, nach Einbildung der Idee in die Endlichkeit durch spekulatives Wissen und philosophisches Leben, und nur als ein Moment in der Entwicklung dieses Triebs ist alle Freude an irgend welchem besonderen Schönen zu betrachten [3]).

1) Symp. 208, E — 212, A. In der unentwickelteren Darstellung des Phädrus S. 249, D ff. wird diese Unterscheidung kaum erst angedeutet, und der philosophische Trieb noch unmittelbar mit der sittlichen Knabenliebe zusammengenommen.

2) Diesen Umstand übersieht Deuschle Plat. Myth. 30, wenn er gegen die Gleichstellung des Eros mit dem philosophischen Trieb einwendet, nur in seiner höchsten Vollendung falle jener mit diesem zusammen. Nach platonischer Anschauung ist der eigentliche Gegenstand der Liebe von Anfang an das Schöne als solches, das Ewige, die Idee, und wenn diese zuerst nur in ihren sinnlichen und endlichen Nachbildungen ergriffen wird, wenn die Einsicht in den Zweck und die Aufgabe seines Thuns dem Liebenden nur allmählig aufgeht, so ändert diess nichts an der Sache: die niedrigeren Formen der Liebe sind nur Vorstufen (Symp. 211, B f.), oder sofern man bei ihnen stehen bleibt, Missverständnisse des wahren, philosophischen Eros, eigentlich aber ist es immer nur das Gute und der dauernde Besitz des Guten, den Alle begehren (Symp. 205, D ff. Phädr. 249, D ff.), wie ja auch die Unsterblichkeit, der nach Plato alle, selbst die sinnliche Liebe gilt, nur durch ein philosophisches Leben wirklich zu erlangen ist (Phädr. 248, E. 256, A f. Symp. 212, A u. A.). Plato versteht eben unter Philosophie nicht blos die wissenschaftliche Untersuchung, sondern jede menschliche Thätigkeit gilt ihm in demselben Maasse für eine philosophische, in dem sie sich auf etwas Wahres und Wesenhaftes bezieht.

3) Neben dem Phädrus und dem Gastmahl ist hier auch noch des Lysis zu erwähnen, über den im Uebrigen S. 322, 3 zu vergleichen ist. Wenn hier

Der philosophische Trieb ist indessen erst das Streben nach dem Besitz der Wahrheit; fragen wir nun aber weiter, welches das Mittel ist, um wirklich zu diesem Besitz zu kommen, so antwortet uns Plato, etwas unerwartet für seine gewöhnlichen, enthusiastischen Verehrer: die dialektische Methode. Alle andere sittliche und geistige Uebung, jene ganze Vorbildung, welche uns das Gastmahl geschildert hat und die Republik noch genauer schildern wird, führt nur bis an die Schwelle der Philosophie; durch ihr eigenthümliches Gebiet kann uns die Dialektik allein den Weg weisen. Dass diese zum philosophischen Trieb hinzukommen müsse, ist schon im Phädrus ausgesprochen, wenn hier auf die Darstellung des Eros, welche der erste Theil dieses Gesprächs enthält, der zweite eine Untersuchung über die Kunst der Rede folgen lässt [1]; und wird auch die Nothwendigkeit jener Methode hier (261, C ff.) zunächst noch ganz äusserlich mit der Bemerkung begründet, dass ohne dieselbe der Zweck der Beredsamkeit, die Seelenleitung, nicht zu erreichen sei, so hebt sich doch auch bereits diese Aeusserlich-

bei der Untersuchung über den Begriff des φίλος S. 219, A das Ergebniss gewonnen wird: τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου, so passt diese Formel vollständig auf die Lehre des Gastmahls über den Eros; denn die Liebe ist nach diesem aus einem Mangel und Bedürfniss hervorgegangen, sie entsteht demnach διὰ τὸ κακὸν, oder wie es Lys. 218, C genauer heisst, διὰ κακοῦ παρουσίαν, sie richtet sich um des absolut Guten und Göttlichen willen (διὰ τὸ ἀγαθὸν) auf das Schöne im endlichen Dasein (τοῦ ἀγαθοῦ φίλον), sie kann endlich nur einem zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte stehenden Wesen (dem οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν) zukommen; auch den Satz des Gastmahls 203, E f., dass die Götter, überhaupt die Weisen, nicht philosophiren, ebensowenig aber die durchaus Unwissenden, sondern die zwischen beiden in der Mitte Stehenden, finden wir hier S. 218, A fast mit denselben Worten. Können wir nun doch nicht voraussetzen, dass Plato schon zu der Zeit, als er den Lysis schrieb, die leitenden Gedanken seines späteren Systems gefunden hatte, so bleibt nur die Annahme übrig, die psychologische Analyse, von welcher doch auch seine spätere Darstellung ausgeht, habe ihn schon damals bis zu dem Punkte geführt, den er von sokratischer Grundlage aus erreichen konnte, die weitere metaphysische Erklärung dieser psychologischen Erscheinungen dagegen habe sich ihm erst später ergeben. Eine Bestätigung dieser Ansicht könnte man darin finden, dass auch das Gastmahl 199, C ff. dem Sokrates Aehnliches, wie der Lysis, das Weitere dagegen Diotima in den Mund legt. Doch ist dieser Umstand nicht beweisend.

1) S. Schleiermacher Einl. zum Phädrus, besonders S. 65 f.

keit der Behandlung im Verlaufe (S. 266, B. 270 D) wieder auf. Tiefer gehend zeigt der Sophist (251, A—253, E): da weder alle Begriffe sich verbinden lassen, noch alle dieser Verbindung widerstreben, so bedürfe es einer Wissenschaft der Begriffsverknüpfung, der Dialektik. Hierauf zurückweisend endlich erklärt der Philebus (16, B ff.) diese Wissenschaft für die höchste Gabe der Götter und für das wahre Feuer des Prometheus, ohne das keine kunstmässige Behandlung irgend eines Gegenstands möglich sei. — Was sodann näher das Wesen der Dialektik betrifft, so ist zunächst im Allgemeinen festzuhalten, dass ihr Gegenstand ausschliesslich der Begriff ist: sie ist das Organ, mittelst dessen der reine Begriff von aller sinnlichen Form und Voraussetzung frei ergriffen und entwickelt wird [1]). Sie eignet daher nur dem Philosophen [2]), denn ihm allein kommt es zu, das Seiende als solches, das Wesen und den Begriff der Dinge, zu erkennen [3]) und durch dieses sein Wissen alle anderen Wissenschaften und Künste zu beherrschen [4]). Im Besonderen

1) Rep. VI, 511, B (s. o. S. 367): τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμὰς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προςχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη. Rep. VII, 532, A: ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὅ ἐστιν ἕκαστον ὁρμᾷ, κἂν μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει. . . Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς; Ebd. 533, C: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν u. s. w.; Phileb. 58, A: die Dialektik sei ἡ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς ἐπιστήμη. Weiteres sogleich.

2) Soph. 253, E: ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι. Vgl. Phädr. 278, D.

3) Rep. V, Schl. VI, 484, B.

4) Phileb. 58, A: die Dialektik sei die Wissenschaft, ἣ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην (Arithmetik, Geometrie u. s. f.) γνοίη. Euthyd. 290, B f.: οἱ δ' αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοὶ. . . παραδιδόασι δήπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς εὑρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν. Krat. 390, C: der Dialektiker habe die Thätigkeit des νομοθέτης (was hier = ὀνοματοθέτης) zu beaufsichtigen. Die gleiche Stellung im Verhältniss zu allen praktischen Künsten weist der Politikus (305, B ff.) der Staatskunst zu; da uns aber die Republik (V, 473, C und in allem Weiteren) sagt, dass die wahren Herrscher mit den wahren Philosophen zusammenfallen, so dürfen wir auch diese Bestimmung auf die Philosophie übertragen.

hat diese Beschäftigung mit den Begriffen eine doppelte Aufgabe, die συναγωγὴ und die διαίρεσις, die Begriffsbildung und die Eintheilung [1]). Das Erste ist, dass man das Viele der Erfahrung auf Einen Gattungsbegriff zurückführe, das Zweite, dass man diesen organisch in seine Artbegriffe zerlege, ohne eines seiner natürlichen Glieder zu zerbrechen, oder eine wirklich vorhandene Gliederung zu übergehen. Wer es versteht, den durch das Viele und Getrennte sich hindurchziehenden Einen Begriff zu erkennen, ebenso umgekehrt den Einen Begriff methodisch durch die ganze Stufenleiter seiner Unterarten bis zum Einzelnen herabzuführen, und in Folge dessen das gegenseitige Verhältniss der Begriffe zu einander und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Verknüpfung festzustellen, der ist der wahre dialektische Künstler [2]).

1) Mit Unrecht fügt Heyder (Vergleichung d. arist. u. hegelsch. Dialektik I, 94 ff.) zu diesen beiden als Drittes die Begriffsverknüpfung hinzu. Die sogleich anzuführenden Stellen des Phädrus, Philebus und Sophisten zeigen deutlich, dass Plato das Geschäft der Dialektik mit der Begriffsbestimmung und Eintheilung erschöpft glaubt, und der Sophist insbesondere, dass ihm mit der Eintheilung auch das Wissen um die Gemeinschaft der Begriffe gegeben ist; seiner Ansicht entspricht es nicht, wenn gesagt wird, die Eintheilung solle die Begriffe von allen andern abgrenzen, die Begriffsverknüpfung ihr Verhältniss zu andern festsetzen: vielmehr besteht das Letztere, wie der Sophist sagt, eben darin, dass gezeigt wird, inwiefern die Begriffe identisch oder verschieden sind, d. h. dass ihr Gebiet gegen einander abgegrenzt wird.

2) Phädr. 265, D ff (vgl. S. 261, E, besonders aber S. 273, D. 277, B): die Kunst der Rede habe zwei wesentliche Bestandtheile: εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ, und: πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον . . . καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾷν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς. Soph. 253, B ff.: ἆρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δείξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντα ἄττ' ἐστὶν, ὥστε συμμίγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια; . . . τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήθ' ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; . . . οὐκοῦν ὅγε τοῦτο δυνατὸς δρᾷν, μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται, καὶ ὅπῃ μὴ, διακρίνειν κατὰ γενὸς ἐπίστασθαι. Polit. 285, A. Phileb. 16, C ff. s. u. Nur das eine der hier im Begriff der Dialektik zusammengefassten Elemente hebt die Republik hervor, wenn sie VII, 537, C die Anlage zur Dia-

Von jenen zwei Bestandtheilen der Dialektik war nun der eine, die Begriffsbildung, schon von Sokrates in's Auge gefasst worden, dessen philosophisches Verdienst wesentlich hierauf beruht. Plato setzt diese sokratische Induktion durchweg voraus, und sein eigenes Verfahren bei derselben unterscheidet sich im Allgemeinen von dem seines Lehrers nur dadurch, dass es kunstmässiger und bewusster geübt wird. Im Begriff soll das Was der Dinge bestimmt, es soll nicht blos diese oder jene Eigenschaft derselben, sondern es sollen die Merkmale angegeben werden, wodurch sie sich von allen anderen unterscheiden [1]), nicht das Zufällige an ihnen, sondern das Wesentliche [2]), wie es denn die Wissenschaft überhaupt nur mit Solchem zu thun hat [3]). Das Wesen der Dinge besteht aber nur in dem, worin alles der gleichen Gattung Angehörige übereinkommt, in dem Gemeinsamen. Die Begriffsbestimmung ist daher etwas ganz anderes, als die Aufzählung des Mannigfaltigen, was unter dem betreffenden Begriff befasst ist; bei ihr handelt es sich um dasjenige, was in allem Besonderen und Einzelnen gleichmässig vorkommt, um das Allgemeine, ohne welches kein Besonderes verstanden werden kann, weil es in jedem Besonderen enthalten ist und von ihm vorausgesetzt wird [4]). Der Begriff hat also mit Einem Wort das Wesen

lektik in die Fähigkeit setzt, das Einzelne zum Begriff zusammenzufassen (ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ, οὔ), und wenn sie anderswo (X, 596, A) als das Eigenthümliche des dialektischen Verfahrens diess angiebt, dass zu dem Vielen ein gemeinsamer Begriff gesucht werde. Auf das gleiche Merkmal führt die Bestimmung (Rep. VII, 531, E. 534, B. D. Krat. 390, C), dass ein Dialektiker der sei, welcher von seinen Ueberzeugungen in Frage und Antwort Rechenschaft abzulegen weiss, denn diese Fähigkeit beruht nach eben diesen Stellen auf dem λόγον ἑκάστου λαμβάνειν τῆς οὐσίας.

1) Theät. 208, D. Polit. 285, A.

2) M. s. hierüber z. B. Meno 71, B: ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστι, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην; Euthyphro 11, A: κινδυνεύεις, ὦ Εὔθυφρον ἐρωτώμενος τὸ ὅσιον ὅ τί ποτ' ἔστι, τὴν μεν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν. Gorg. 448, B ff., wo Sokrates den Polus fragen lässt, was Gorgias sei, und als dieser antwortet, seine Kunst sei die allervortrefflichste, wird er belehrt, dass es sich nicht darum handle, ποία τις εἴη ἡ Γοργίου τέχνη ἀλλὰ τίς.

3) S. o. S. 371. Weiteres hierüber und über die Natur des wesenhaften Seins in der Darstellung der Ideenlehre.

4) Meno 71, D ff.: Sokrates fragt, was die Tugend sei. Meno erwiedert: die Tugend des Mannes sei die und die, die Tugend des Weibes die und die u. s. f.; worauf ihm aber Sokrates entgegenhält, er wünsche nicht ein σμῆνος ἀρε-

der Dinge zu bestimmen, indem er die unterscheidenden Merkmale der Gattungen feststellt. Hiefür will nun Plato, nach dem Vorgang seines Lehrers, so viel wie möglich von dem Bekannten und allgemein Anerkannten ausgehen; er will nicht blos die Wahrheit sagen, sondern er will sie auch so sagen, dass sich Andere von ihr überzeugen können [1]), und er verlangt desshalb, dass der Fortgang der Erkenntniss durch Beispiele vermittelt werde, damit wir das Unbekannte aus dem Bekannten verstehen, und die uns von sonsther geläufigen Bestimmungen darin wiedererkennen lernen [2]). Dieses Verfahren ist denn auch bei ihm selbst sehr gewöhnlich [3]). Dasselbe führt jedoch eine Gefahr mit sich, auf welche schon Sokrates aufmerksam geworden war. Sofern nur von einzelnen Beobachtungen und Beispielen, überhaupt von einzelnen Erfahrungen ausgegangen wird, ist zu besorgen, dass unsere Begriffe auch nur einzelne Sei-

τῶν, sondern die μία ἀρετὴ, nicht eine Tugend, sondern die Tugend (73, E), oder mit andern Worten (72, E) dasjenige von ihm zu hören, worin die Tugend des Mannes, Weibes u. s. f. nicht verschieden, sondern eine und dieselbe sei. Aehnlich Theät. 146, C ff., wo Theätet auf die Frage des Sokrates, was die Wissenschaft sei, zuerst gleichfalls mit einer Aufzählung der verschiedenen Wissenschaften antwortet, bis ihn Sokrates belehrt, er frage nicht τίνων ἡ ἐπιστήμη, οὐδὲ ὁπόσαι τινές· οὐ γὰρ ἀριθμῆσαι αὐτὰς βουλόμενοι ἠρόμεθα, ἀλλὰ γνῶναι ἐπιστήμην αὐτὸ ὅ τί ποτ' ἐστίν, der Gedanke einer besonderen Wissenschaft setze den allgemeinen Begriff der Wissenschaft immer schon voraus, σκυτικὴ sei eben so viel als ἐπιστήμη ὑποδημάτων, wer von der ἐπιστήμη keinen Begriff hat, könne auch von der σκυτικὴ ἐπιστήμη keinen haben. Weiter vgl. m. Euthyphro 5, D. 6, D (er frage nach dem αὐτὸ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν, nach dem εἶδος αὐτὸ, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν). Lach. 191, D f. u. oben S. 390.

1) Meno 75, D: δεῖ δὴ πρᾳότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι. ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικώτερον, μὴ μόνον τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῇ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος. Vgl. hiezu, was S. 83, 1. 90 über Sokrates angeführt wurde.

2) Polit. 277, E ff.: wie die Kinder, welche lesen lernen, dieselben Buchstaben in zusammengesetzten Verbindungen falsch lesen, die sie in einfacheren richtig deuten, so gehe es auch uns in Bezug auf die στοιχεῖα τῶν πάντων, wir müssen es daher machen, wie man es dort beim Unterricht mache: ἀνάγειν πρῶτον ἐπ' ἐκεῖνα ἐν οἷς ταὐτὰ ταῦτα ὀρθῶς ἐδόξαζον, ἀνάγοντας δὲ τιθέναι παρὰ τὰ μήπω γιγνωσκόμενα καὶ παραβάλλοντας ἐνδεικνύναι τὴν αὐτὴν ὁμοιότητα καὶ φύσιν ἐν ἀμφοτέραις οὖσαν ταῖς συμπλοκαῖς u. s. w., und eben diess sei der Nutzen der Beispiele, dass man durch Zusammenstellung verwandter Fälle ein Unbekanntes als identisch mit einem Bekannten erkenne. Vgl. S. 90, 1.

3) So Gorg. 448, B f. 449, D. Meno 73, E ff. Theät. 146, D ff. Polit. 279, A ff.

ten der betreffenden Gegenstände, nicht das Ganze ihres Wesens darstellen. Dieser Gefahr hatte Sokrates durch jene dialektische Gegenüberstellung der verschiedenen Fälle zu entgehen gesucht, in welcher wir eine von den wichtigsten Eigenthümlichkeiten seiner Methode kennen gelernt haben. Wie meisterhaft auch Plato diese Dialektik zu handhaben weiss, ist bekannt, und schon seine ersten Werke lassen uns hierin den gelehrigen Schüler des Sokrates erkennen. Aber wie er der sokratischen Philosophie überhaupt eine wissenschaftlichere Form gegeben hat, so verlangt er auch bei diesem Punkt ein strengeres Verfahren. Die Wahrheit der Begriffsbestimmungen soll nicht blos aus einzelnen Instanzen, die doch immer mit einer gewissen Willkühr aufgegriffen sind, geprüft, sondern jede Annahme soll in alle ihre positiven und negativen Consequenzen entwickelt werden, um ihre Zulässigkeit und Nothwendigkeit zu bewähren; es sollen alle Folgerungen, welche sich einerseits aus ihr selbst, andererseits aus der entgegengesetzten Voraussetzung ergeben würden, gezogen, und es soll auf diesem Wege festgestellt werden, ob sie sich mit allem, was anderweitig als wahr anerkannt ist, verträgt und dadurch gefordert ist. Diess ist jene **hypothetische Begriffserörterung**, welche Plato als dialektische Vorübung so dringend empfiehlt, weil sich nur auf diesem Wege die Richtigkeit der Voraussetzungen vollständig prüfen lasse [1]). Den

1) Hauptstelle hierüber ist die des Parmenides S. 135, C ff. Nachdem hier Sokrates durch die Einwürfe gegen die Ideenlehre in Verlegenheit gebracht ist, sagt ihm Parmenides: πρῲ γὰρ, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τε τί καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν... καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ, ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μὴ, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια. Τίς οὖν ὁ τρόπος, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τῆς γυμνασίας; Οὗτος, εἰπεῖν, ὅνπερ ἤκουσας Ζήνωνος (die indirekte Prüfung einer Annahme durch Entwicklung ihrer Consequenzen)... χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μή ἐστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι — wovon sofort der ganze 2te Theil des Parmenides ein ausgeführtes Beispiel giebt. Vgl. Phädo 101, D: εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐῴης ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο, εἴ σοι ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ. ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥ τις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις, ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοὶ περί τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὡρμημένων, εἴπερ βούλοιό τ. τῶν ὄντων εὑρεῖν. (Dagegen handelt S. 100, A

Anstoss zu diesem Verfahren scheint ihm neben der sokratischen namentlich auch die eleatische Dialektik gegeben zu haben, so wie diese durch Zeno ausgebildet war [1]); aber während dieser nur darauf ausgieng, die gewöhnlichen Vorstellungen durch Folgerung zu widerlegen, ist es Plato in letzter Beziehung, ächt sokratisch, um ein positives Ergebniss, eine allseitige Begriffsbestimmung, zu thun; und indem er mit jeder Annahme zugleich auch die ihr entgegenstehende in der angegebenen Art geprüft wissen will, erhält sein Verfahren, wo es vollständig durchgeführt wird, wie im Parmenides, die Form einer antinomischen Darstellung, deren letztes Ziel eben diess ist, durch Widerlegung der einseitigen Voraussetzungen die richtigen festzustellen. So grosser Werth aber auch von Plato auf diese hypothetische Begriffsentwicklung gelegt wird, so ist dieselbe doch, wie er selbst sagt, nur eine Vorübung, oder genauer, ein Moment der dialektischen Methode, ein Theil dessen, was Aristoteles die Induktion nennt, denn ihr Zweck soll eben darin bestehen, dass die Wahrheit der Begriffe untersucht und ihre richtige Bestimung möglich gemacht wird. Werden die Voraussetzungen des unphilosophischen Bewusstseins dieser Behandlung unterworfen, so werden sie ebendamit widerlegt und in die Idee aufgehoben, wird

nicht von der Prüfung der Principien, sondern von ihrer Anwendung auf das Besondere.) Meno 86, E: συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι . . λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ᾧδε, ὥςπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται . . εἰ μέν ἐστι τοῦτο τὸ χωρίον τοιοῦτον οἷον παρὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιούτῳ χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ᾖ, ἄλλο τι συμβαίνειν μοι δοκεῖ, καὶ ἄλλο αὖ, εἰ ἀδύνατόν ἐστι ταῦτα παθεῖν. S. auch Rep. VII, 534, B f. Nur in scheinbarem Widerspruch hiegegen wird im Kratylus S. 436, C f. auf die Bemerkung: μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον ὅτι οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὁ τιθέμενος· οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω ξύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα, erwiedert: ἀλλὰ τοῦτο μὲν, ὦ 'γαθὲ Κρατύλε, οὐδέν ἐστιν ἀπολόγημα· εἰ γὰρ τὸ πρῶτον σφαλεὶς ὁ τιθέμενος τἄλλα ἤδη πρὸς τοῦτ' ἐβιάζετο καὶ αὑτῷ ξυμφωνεῖν ἠνάγκαζεν, οὐδὲν ἄτοπον . . τὰ λοιπὰ πάμπολλα ἤδη ὄντα ἑπόμενα ὁμολογεῖν ἀλλήλοις· δεῖ δὴ περὶ τῆς ἀρχῆς παντὸς πράγματος παντὶ ἀνδρὶ τὸν πολὺν λόγον εἶναι καὶ τὴν πολλὴν σκέψιν, εἴτε ὀρθῶς εἴτε μὴ ὑπόκειται· ἐκείνης δὲ ἐξετασθείσης ἱκανῶς τὰ λοιπὰ ἐκείνῃ φαίνεσθαι ἑπόμενα, denn hinterher zeigt sich ja doch, dass die einseitige Voraussetzung des Kratylus in ihren Consequenzen sich in Widersprüche verwickelt, weil es eben an einer gründlichen Prüfung der ἀρχὴ gefehlt hat.

1) Er selbst deutet diess durch die Einleitung und Einkleidung des Parmenides bestimmt genug an, und das ganze Verfahren dieses Gesprächs erinnert lebhaft an die zenonische Beweisführung. Vgl. uns. 1. Th. S. 421. 423 f.

es auf philosophische Sätze angewandt, wie im Parmenides, so erhalten diese dadurch ihre dialektische Begründung und ihre nähere Bestimmung; sind wir aber auf diesem Wege zur Idee, als dem Unbedingten, gelangt, so muss die indirekte Gedankenentwicklung der direkten, das analytische Verfahren dem synthetischen Platz machen [1]).

Das Eigenthümliche des letzteren liegt nach Plato, wie bemerkt, in der Eintheilung. Wie der Begriff das Gemeinsame ausdrückt, worin eine Mehrheit von Dingen übereinkommt, so drückt die Eintheilung umgekehrt die Unterschiede aus, durch welche sich eine Gattung in ihre Arten besondert [2]); wer daher eine richtige

1) Wenn Brandis, der übrigens gerade diese Seite der platonischen Dialektik scharf und richtig hervorgehoben hat, das obige ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖν als ein höheres dialektisches Verfahren zur Ergänzung der Eintheilung bezeichnet, (Gr.-röm. Phil. II, a, 264), so kann ich nicht beistimmen. Für's Erste nämlich ist der Zweck desselben nicht das Auffinden eines Correctivs für die Eintheilung, sondern die Bestimmung über die Wahrheit der ὑποθέσεις, d. h. über die richtige Fassung der Begriffe, von denen eine Untersuchung ausgeht, wie es denn auch nur für diesen Zweck im Meno und Parmenides und schon im Protagoras (S. 329, C ff.) angewendet wird; und zweitens scheint es mir ebendesswegen von den früher besprochenen Bestandtheilen der dialektischen Methode, der Begriffsbildung und Eintheilung, nicht wesentlich verschieden zu sein, sondern als die kritisch-dialektische Probe der richtig vorgenommenen Induktion dem ersten von diesen zuzufallen. Ich kann desshalb auch Heyder (Vergl. der Arist. und Hegelsch. Dial. I, 99 ff. 113 ff.) nicht beitreten, wenn er als Zweck des hypothetisch-dialektischen Verfahrens die Einleitung und Bewährung der wichtigsten Begriffsverbindungen, nicht die der Begriffserklärungen oder Begriffsbegrenzungen betrachtet wissen will. Denn diese Ansicht stimmt, auch abgesehen von dem, was ich S. 390, 1 bemerkt habe, mit Plato's eigenen Erklärungen nicht überein, da diese jenem Verfahren durchaus nur den Zweck beilegen, die ὑποθέσεις, die Richtigkeit der leitenden Begriffe, zu prüfen. Arist. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 25 kann Heyder nicht für sich anführen, und ebensowenig kann er sich auf die Ausführung des platonischen Parmenides berufen, denn diese soll gerade dazu dienen, die Begriffe der Einheit und des Seins zu untersuchen.

2) Phädr. 265, E s. S. 390, 2. Polit. 285, A: διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἴδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους ταῦτά τε τοσοῦτον διαφέροντα ξυμβάλλουσιν εὐθὺς εἰς ταὐτὸν ὅμοια νομίσαντες, καὶ τοὐναντίον αὖ τούτου δρῶσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες, δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἴσθηται κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας, ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται, τὰς δὲ αὖ παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσι, μὴ δυνατὸν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι, πρὶν ἂν ξύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἕρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται.

Eintheilung aufstellen will, der darf nicht willkührliche Unterscheidungen in die Dinge hineintragen, sondern er muss die in ihnen selbst liegenden, die natürlichen Gliederungen der Gattungsbegriffe, aufsuchen [1]). Hiefür ist aber zweierlei zu beachten: dass nur nach wirklichen Artunterschieden, nicht nach blos quantitativer Verschiedenheit getheilt, und dass in der Eintheilung die Mittelbegriffe nicht übersprungen werden, durch welche die niedrigeren Arten mit den höheren zusammenhängen [2]). Jenes ist nothwendig, damit wir eine begriffliche, nicht blos eine äusserliche Theilung erhalten [3]); dieses, damit wir das Verhältniss der Begriffe richtig beurtheilen, und die Einheit der Gattung mit der Mannigfaltigkeit des darunter Befassten vereinigen lernen [4]). Das Erste ist übrigens durch das Zweite be-

1) Diess ist jenes τέμνειν κατ' ἄρθρα, auf welches Plato so oft dringt; Phädr. a. a. O. Ebd. 273, D: κατ' εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν. 277, B: κατ' αὐτό τε πᾶν ὁρίζεσθαι... ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν. Polit. 287, C: κατὰ μέλη τοίνυν αὐτὰς οἷον ἱερεῖον διαιρώμεθα. Rep. V, 454, A: eine Hauptursache der eristischen Verirrungen sei τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν. Vgl. Anm. 4.

2) Polit. 262, A: μὴ σμικρὸν μόριον ἓν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἴδους χωρίς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω.

3) M. vgl. die vor. Anm. und Polit. 262, A ff. die Sätze: γένος καὶ μέρος ὡς οὐ ταὐτόν ἐστον, ἀλλ' ἕτερον ἀλλήλοιν... εἶδός τε καὶ μέρος ἕτερον ἀλλήλων εἶναι... ὡς εἶδος μὲν ὅταν ᾖ του, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος, ὅτουπερ ἂν εἶδος λέγηται· μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη. Eine Andeutung dieses Unterschieds liegt schon Prot. 329, D in der Frage, welche die aristotelische Unterscheidung des ὁμοιομερὲς und ἀνομοιομερὲς vorausnimmt, ob die angeblichen Theile der Tugend sich so unterscheiden, wie die Theile des Gesichts, z. B. Nase und Mund, oder nur so, ὥσπερ τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια οὐδὲν διαφέρει τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀλλήλων καὶ τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἢ μεγέθει καὶ σμικρότητι.

4) Phileb. 16, C: es sei eine der wichtigsten Entdeckungen, ein wahres Prometheusfeuer für die Wissenschaft, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμὸν καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον [hiefür dürfte mit Stallbaum z. d. St. κ. τῶν ἐν ἐκείνῳ ἕκ., oder vielleicht noch besser: καὶ ἓν ἐκείνων ἕκαστον zu lesen sein] πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός· τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν. Diess sei von den Göttern geoffenbart; οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων

dingt, denn nur bei einem stetigen Fortgang vom Allgemeinen zum Besondern können wir sicher sein, dass wir die Arten richtig bestimmen, und nicht blosse Collectivbegriffe mit Artbegriffen verwechseln [1]). Die Aufgabe ist also überhaupt diese: durch eine vollständige und methodische Aufzählung der Arten und Unterarten das ganze von einer Gattung umschlossene Gebiet begrifflich auszumessen, alle Verzweigungen der Begriffe bis zu dem Punkt hin kennen zu lernen, wo die regelmässige Gliederung des Begriffs aufhört, und die unbestimmte Mannigfaltigkeit der Erscheinung beginnt. Durch dieses Verfahren stellt es sich heraus, ob die Begriffe identisch oder verschieden sind, in welcher Beziehung sie unter den gleichen höheren Begriff fallen, oder nicht, inwiefern sie mithin verwandt oder entgegengesetzt, vereinbar oder unvereinbar sind, es wird mit Einem Wort ihr gegenseitiges Verhältniss festgestellt, und auf Grund dieser Erkenntniss methodisch vom Allgemeinsten zum Besondern, und bis an die Grenze der Begriffswelt herabgestiegen [2]). Je mehr aber hiebei an der Stetigkeit des Fortgangs und der Vollständigkeit aller Zwischenglieder gelegen ist, um so entschiedener dringt Plato darauf, dass man immer von den einfachsten Eintheilungen ausgeht. Die liebste ist ihm daher die Zweitheilung, welche zur Viertheilung wird, wenn sich zwei Eintheilungsgründe kreuzen [3]); sofern aber diese nicht anwendbar ist, verlangt er, dass die Eintheilung gewählt werde,

σοφοὶ ἓν μὲν ὅπως ἂν τύχωσι τὰ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς· τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει, οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους. Zu dem Letztern vgl. m. ebd. 15, D. Phädr. 261, D. Rep. VII, 539, B.

1) Polit. 262, B (vgl. 264, A): ein rascheres Verfahren habe zwar etwas Bestechendes; ἀλλὰ γάρ, ὦ φίλε, λεπτουργεῖν (sich sofort dem Einzelnen zuwenden) οὐκ ἀσφαλὲς, διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι τέμνοντας, καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἂν τις προςτυγχάνοι. τοῦτο δὲ διαφέρει τὸ πᾶν πρὸς τὰς ζητήσεις. Als Beispiel eines fehlerhaften Verfahrens wird dann die Eintheilung der Menschen in Hellenen und Barbaren angeführt: hier gehe man unvermittelt vom Allgemeinsten zum Besondersten, mache aber dafür auch den Fehler, die unendlich verschiedenen Geschlechter der Nichtgriechen als Ein Geschlecht zu behandeln.

2) S. o. 396, 4. 389, 1. Für den Unterschied der Gattung und der Art, welcher in dieser und den verwandten Stellen ausgedrückt ist, hat Plato noch keinen festen Sprachgebrauch: γένος und εἶδος bedeutet bei ihm dasselbe, und Tim. 57, C f. gebraucht er sogar jenes für die Art und dieses für die Gattung: τὰν τοῖς εἴδεσι γένη.

3) κατὰ πλάτος und κατὰ μῆκος τέμνειν Soph. 266, A.

welche der Dichotomie so nahe kommt, als es der gegebene Fall zulässt [1]).

Ein ausgeführteres logisches System finden wir nicht bei Plato, und diese Lücke durch Folgerungen aus seinem eigenen Verfahren, oder durch Verknüpfung einzelner beiläufiger Aeusserungen zu ergänzen sind wir nicht berechtigt; denn die Frage ist eben, inwiefern er die Denkgesetze, denen er freilich, wie jeder vernünftige Mensch, folgt, in der Gestalt logischer Regeln ausgesprochen, die einzelnen Bemerkungen über die Formen und Bedingungen unseres Denkens, welche sich ihm gelegenheitlich aufdrangen, zur Theorie zusammengefasst hat. Diess hat er aber nur in Betreff der beiden ebenbesprochenen Punkte gethan. Im Uebrigen zeigen sich bei ihm zwar Ansätze und Keime der späteren Logik, aber keine umfassendere Verknüpfung und Entwicklung derselben. So spricht er es wohl bei Gelegenheit aus, dass alle unsere Ueberzeugungen zusammenstimmen müssen [2]), dass widersprechende Bestimmungen Einem und Demselben nicht gleichzeitig zukommen können [3]), dass es ein Beweis des Irrthums sei, wenn man über dasselbe in derselben Beziehung Entgegengesetztes aussagt [4]); so erklärt er auch, ein Wissen sei nur da, wo wir uns der Gründe unserer Annahmen bewusst sind [5]). Kann man aber auch hierin die zwei Denkgesetze der neueren Logik, das Gesetz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, er-

1) Phileb. a. a. O. Polit. 287, C: κατὰ μελη τοίνυν αὐτὰς.. διαιρώμεθα, ἐπειδὴ δίχα ἀδυνατοῦμεν. δεῖ γὰρ εἰς τὸν ἐγγύτατα ὅτι μάλιστα τέμνειν ἀριθμὸν ἀεί. Weiter ausgesponnene Beispiele einer bis in's Einzelne durchgeführten Zweitheilung giebt der Sophist (218, D—231, E. 235, B ff. 264, C ff.) und der Staatsmann (258, B—267, C. 279, C ff.).

2) Z. B. Phädo 100, A. Gess. V, 746, C.

3) Rep. IV, 436, B: δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἐάν που εὑρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω. Phädo 102, D. 103, C. Theät. 190, B. Damit steht es nicht im Widerspruch, dass in der sinnlichen Erscheinung entgegengesetzte Eigenschaften verknüpft sind, denn diese kommen den Dingen, nach Plato, wie später gezeigt werden wird, theils nicht gleichzeitig zu, sondern sie lösen sich im Flusse des Werdens ab, theils sind die Subjekte, denen sie zukommen, nicht einfache, sondern zusammengesetzte Substanzen, sie finden sich also nicht an Einem und Demselben; vgl. Rep. a. a. O. Phädo 102, D ff. Parm. 128, E ff. Soph. 258, E ff.

4) Soph. 230, B.

5) Vgl. S. 370 f. auch Tim. 28, A.

kennen [1]), so sagt Plato doch nirgends, dass alle Denknormen gerade auf diese zwei Sätze zurückzuführen seien. Er hat sie also zwar ausgesprochen, aber noch nicht als die allgemeinsten Grundsätze an die Spitze der Denklehre gestellt. Wenn er ferner die Natur der Begriffe, die Verknüpfung der Einheit und Vielheit in derselben, die Möglichkeit ihrer Verbindung, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit, das Verhältniss der Gattungen und der Arten untersucht, so betrachtet er doch hiebei die Begriffe nicht als Erzeugnisse unseres Denkens, sondern als ein Selbständiges, unabhängig davon Gegebenes: das Logische ist noch in's Metaphysische eingehüllt, und auch wir müssen desshalb diese Bestimmungen, und die damit verknüpften über die Bedingungen der Wahrheit und des Irrthums, einem späteren Ort aufsparen. Weiter bemerkt Plato, dass jede Rede in der Verbindung eines Prädikatsbegriffs mit einem Subjektsbegriff bestehe [2]), und dass das Denken, als ein Reden ohne Laute, nichts anderes sei, als Bejahung und Verneinung [3]); worin wir aber doch immer nur die ersten, allerdings sehr wichtigen Anfänge der Lehre von den Urtheilen sehen können. Noch weniger lässt sich eine Lehre über die Schlüsse aus platonischen Aeusserungen [4]) ableiten, und wenn man immerhin in der Methode der Eintheilungen ein Vorbild des demonstrativen Verfahrens finden kann, durch welches Aristoteles von dem Allgemeinen zum Besonderen herabsteigen will, so darf man doch nicht übersehen, dass gerade die syllogistische Vermittlung dieses Fortgangs hier fehlt [5]). Müssen wir daher auch bei

1) Tennemann Syst. d. plat. Phil. II, 217 ff. Brandis II, a, 266 f.

2) Soph. 259, E: wer die Begriffsverknüpfung läugne (wie Antisthenes), der hebe die Möglichkeit der Rede auf: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. Ebd. 262, B: blosse ὀνόματα, wie Löwe, Hirsch, Pferd, und blosse ῥήματα, wie βαδίζει, τρέχει, καθεύδει, geben keine Rede, sondern nur die Verknüpfung des ὄνομα, welches eine οὐσία bezeichne, mit dem ῥῆμα, welches ein Thun oder Nichtthun ausdrücke.

3) Theät. 189, E: τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἆρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς.. λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται... αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. Ebenso Soph. 263, E (s. o. S. 359, 2) und hierauf: καὶ μὴν ἐν λόγοις αὐτοὶ ἴσμεν ὂν.. φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν, die Meinung (δόξα) sei daher ein Bejahen oder Verneinen ohne Rede.

4) Wie etwa die S. 370, 4 angeführten, oder Polit. 280, A. Krat. 412, A. Phileb. 11, B.

5) Aristoteles selbst spricht sich Anal. pr. I, 31. Anal. post. II, 5 über den Unterschied beider Methoden sehr klar und richtig aus; er nennt die Ein-

Plato wesentliche Elemente der aristotelischen Logik anerkennen, so wäre es doch verfehlt, wenn wir dieselben aus der Verbindung, in welcher sie sich bei ihm finden, herausnehmen wollten, um uns daraus eine platonische Logik nach späterem Muster zusammenzusetzen [1]).

Mit der Darstellung des wissenschaftlichen Verfahrens verknüpft sich bei Plato auch die Untersuchung über die Bedeutung der Sprache für die Philosophie. Eine Veranlassung zu solchen Erörterungen war ihm von verschiedenen Seiten her gegeben [2]). Von den älteren Philosophen hatte sich besonders Heraklit an den sprachlichen Ausdruck angelehnt [3]), wie ja überhaupt Wortspiele und etymologische

theilung hier οἷον ἀσθενὴς συλλογισμὸς, und weist ihren Mangel darin nach, dass der Untersatz (z. B. ἄνθρωπος ζῷον, ἄνθρωπος πεζὸν) ohne Beweis angenommen werde. Die platonische Eintheilung hält ihn daher nicht ab, Soph. el. 33, Schl. zu erklären, für die Lehre von den Schlüssen habe er schlechthin keinen Vorgänger gehabt.

1) Diesen Fehler begeht z. B. Tennemann a. a. O. S. 214—259, wiewohl er selbst ganz richtig bemerkt, man dürfe nicht, wie Engel (Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus plat. Dialogen zu entwickeln), alle die Regeln, welche Plato thatsächlich befolgte, in die Darstellung seiner Denklehre aufnehmen.

2) M. vgl. zum Folgenden Classen de grammaticae gr. primordiis (Bonn 1829) S. 15 ff. Lersch Sprachphilosophie der Alten I, 10 ff. II, 4 ff. Steinhart Pl. WW. II, 535 ff.

3) Schon Pythagoras soll den Weisen gepriesen haben, welcher den Dingen zuerst ihre Namen gegeben habe (Cic. Tusc. I, 25, 62. Jambl. v. Pyth. 56. 82. Prokl. in Crat. c. 16. Aelian V. H. IV, 17. Clemens Exc. e script. Theodoti c. 32. 805, D Sylb.); indessen wäre aus dieser Angabe (welcher Lersch I, 25 f. 35. II, 4 und Steinhart a. a. O. viel zu grosses Gewicht beilegen) kaum mehr, als etwa aus 1 Mos. 2, 20, zu schliessen, selbst wenn sie richtig sein sollte, was sich nicht wohl annehmen lässt. Aus der pythagoreïschen Schule ist von Untersuchungen über die Sprache nichts bekannt, denn ein einzelnes Wortspiel, das vielleicht ursprünglich nicht einmal ihr angehörte (vgl. unsern 1. Th. S. 327), beweist nichts. Dagegen liebte es Heraklit, seine Ansichten durch Wortspiele und Etymologieen an der Sprache zu bewähren (m. s. unsern 1. Th. S. 456, 4, Schl. 466, 1. 483, 4. 485, 3. 487, 2). Den weitergehenden Folgerungen von Lasalle (Philos. d. Herakleitos II, 362—424) jedoch kann ich nicht beitreten, denn die Aussagen des Proklus in Parm. S. 12 Cous. und Ammonius de interpret. 30, b. Schol. in Arist. 103, a, 20 ff. scheinen sich allein auf den platonischen Kratylus zu gründen, welcher seinerseits nur die Lehre vom Fluss aller Dinge, nicht aber den Satz, dass die Betrachtung der Namen der beste Weg zur Erkenntniss sei, als gemeinsame Behauptung des

Deutungen bei dem witzigen redefertigen Griechenvolk sehr beliebt waren [1]). Später hatten sich mehrere Sophisten mit sprachwissenschaftlichen Fragen beschäftigt [2]), während zugleich die sophistische Streitkunst die Nothwendigkeit nahe legte, auf die sprachlichen Formen und das Verhältniss des Ausdrucks zum Gedanken genauer einzugehen [3]). Aus derselben Zeit sind uns von Demokrit Untersuchungen über die Sprache bekannt [4]), und aus dem platonischen Kratylus sehen wir, dass in Heraklit's Schule der Grundsatz, jedes Ding habe seinen natürlichen Namen, und aus den Namen lasse sich die Natur der Dinge am Sichersten erkennen [5]), zu einem maasslosen Spiel mit Etymologieen der willkührlichsten Art geführt hatte [6]). Unter den Sokratikern schrieb Antisthenes, im Zusammenhang mit seinen dialektischen Ansichten, über die Namen und die Sprache [7]). Und auch abgesehen von diesen Vorgängern musste einem Philosophen, welcher die enge Verwandtschaft des Sprechens und des Denkens so bestimmt anerkannte, wie Plato [8]), das Bedürfniss entstehen, über die Bedeutung der Sprache für die Erkenntniss mit sich in's Reine zu kommen, da es für seine Begriffsphilosophie von der höchsten Wichtigkeit war, welcher Werth den Worten beigelegt, und inwiefern in denselben eine richtige Nachbildung der Dinge anerkannt wurde. Sein letztes Ergebniss ist aber in der Hauptsache doch nur dieses, dass die Philosophie unabhängig

Heraklit und Kratylus bezeichnet; was aber Lasalle weiter bemerkt, um in diesem Satz ein natürliches Ergebniss der heraklitischen Lehre nachzuweisen, scheint mir nicht überzeugend.

1) M. vgl. die Beispiele, welche Lersch III, 3 ff. aus Dichtern beibringt.

2) M. s. unsern 1. Th. S. 787.

3) S. a. a. O. S. 772 f. vgl. m. 763 f.

4) Diog. IX, 48 nennt von ihm einige in die Grammatik einschlagende Schriften, und nach Prokl. in Crat. c. 16 leitete er die Benennungen der Dinge von menschlicher Satzung (θέσις) her, und bewies diese Annahme mit vier Gründen, welche Proklus mittheilt.

5) Krat. 383, A. 428, E ff. 435, D. 438, C. 439, A. 440, C; treffend vergleicht Lersch I, 30 hiezu Hippokr. de arte c. 2. B. I, 7 Kühn: τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσιος νομοθετήματα. (Diese Schrift ist allerdings schwerlich ächt, doch mag sie aus Plato's Zeit stammen).

6) Aehnliches geschah aber wohl auch, nur vielleicht nicht in demselben Maass, in anderen Schulen; so führt Plato Krat. 413, C eine Deutung des δίκαιον im anaxagorischen Sinn an.

7) S. o. S. 208, 8. 210 f.

8) S. o. S. 359, 2. 399, 3.

von der Sprachkunde ihren eigenen Weg zu gehen habe. Im Kratylus [1]) zeigt Plato, dass die Sprache allerdings nicht blos für das Erzeugniss einer willkührlichen Satzung zu halten sei, mit dem Jeder schalten könne, wie er wolle; denn wenn es eine Wahrheit gebe, und wenn jedes Ding sein bestimmtes Wesen habe, so werden nur die Namen richtig sein, welche der Natur der Dinge entsprechend uns über ihr Wesen belehren [2]), oder welche, mit anderen Worten, die Dinge richtig nachahmen. Eben diess nämlich sei die Aufgabe der Sprache, uns ein Bild, nicht von der äusseren Erscheinung, sondern vom Wesen der Dinge zu verschaffen [3]), und sie leiste dieses, indem sie die Eigenschaften der Dinge durch Laute ausdrücke, welche die entsprechenden Zustände und Bewegungen auf Seiten des Sprachorgans erfordern [4]). Andererseits dürfen wir aber, wie Plato bemerkt, nicht vergessen, dass ein Bild seinen Gegenstand nie vollständig wiedergiebt, und dass ebenso, wie es in jeder anderen Art der Nachbildung bessere und schlechtere Künstler giebt, so auch die Sprachbildner ihre Fehler gemacht haben können, die vielleicht durch ein ganzes Sprachgebiet sich hindurchziehen [5]); und wir haben es uns hieraus zu erklären, dass die Wörter weder im Einzelnen durchaus folgerichtig gebildet sind [6]), noch im Ganzen eine und dieselbe Weltanschauung darstellen, dass z. B. den vielen Etymologieen, auf welche sich die heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge stützt [7]), mit dem gleichen Recht andere für die entgegengesetzte Ansicht gegenübergestellt werden könnten [8]). Wir müssen demnach zugeben, dass auch die Willkühr, die Gewohnheit und Uebereinkunft an der Sprache

1) M. vgl. für die Auffassung dieses Gesprächs neben Schleiermacher Pl. W. II, 2, 1 ff. Brandis II, a, 284 ff. Steinhart Pl. W. II, 543 ff. namentlich Deuschle die plat. Sprachphilosophie (Marb. 1852), welchem Susemihl genet. Entw. 144 ff. fast durchaus folgt.

2) S. 385, E — 390, A.

3) 422, C — 424, A. 430, A. E.

4) Die Bewegung z. B. durch R, die Glätte durch L, die Grösse durch A u. s. f. S. 424, A — 427 D.

5) 428, D—433, B. 436, B—D.

6) 434, C f.

7) Eine Parodie dieses heraklitischen Etymologisirens sind die mit absichtlicher Uebertreibung überreichlich gehäuften und in's Tolle getriebenen Worterklärungen S. 391, D—421, E. 426, C.

8) 436, E — 437, D.

Antheil haben [1]), und wir müssen ebendesshalb darauf verzichten, bei den Wörtern Belehrung über die Dinge zu suchen [2]). Wie vielmehr die erste kunstmässige Benennung der Dinge schon eine Kenntniss derselben voraussetzt [3]), so werden auch wir uns nicht an die Namen, sondern an die Sache selbst halten [4]), und in dem Dialektiker den höheren Sachverständigen anerkennen müssen, welcher das Werk des Sprachkünstlers zu überwachen, und über die Richtigkeit oder Falschheit der Benennungen zu entscheiden hat [5]): die Dialektik allein, diess stellt sich auch bei dieser Untersuchung heraus, ist es, die alle anderen Künste beherrscht und vollendet [6]).

Haben wir im Vorstehenden die zwei Bedingungen der philosophischen Thätigkeit, den philosophischen Trieb und die philosophische Methode, für sich betrachtet, so ist nun noch zu zeigen, wie sich in der Vereinigung beider die Philosophie als Ganzes im Menschen entwickelt. Eine Darstellung dieses Ganges giebt Plato nach den unvollständigeren und einseitigeren Andeutungen des Gastmahls [7]) in der Republik. Die Grundlage aller Bildung und Erziehung ist nach dieser Darstellung die Musik, in dem weiteren Sinne, welchen der Grieche diesem Wort giebt, und die Gymnastik; eine harmonische Vereinigung beider hat die richtige Stimmung der Seele, ihre Befreiung von Weichlichkeit, wie von Rohheit, hervorzubringen [8]).

1) 434, E—435, C.

2) 435, D—436, B. 438, C f.

3) 437, E ff.

4) 439, A f. 440, C f.

5) 389, A—390, E.

6) Was sich ausser diesen sprachphilosophischen Erörterungen eigentlich Grammatisches bei Plato findet, theils von seinen Vorgängern entlehnt, theils auch von ihm selbst entdeckt, verzeichnet Deuschle a. a. O. S. 8—20. Es gehört hieher die Unterscheidung von ὄνομα und ῥῆμα (Soph. 259, E. 261, E ff. s. o. 399, 1; Theät. 206, D. Krat. 399, B. 425, A. 431, B. u. ö. vgl. Eudemus b. Simpl. Phys. 21, b, o. Dass unter dem ῥῆμα nicht blos das Zeitwort, sondern jede Prädikatsbezeichnung zu verstehen ist, zeigt Deuschle a. a. O. S. 8 f. und schon Classen a. a. O. 45 ff.), der Begriff der ἐπωνυμία (Parm 131, A. Phädo 103, B u. ö.), die Eintheilung der Buchstaben in Vokale, Halbvokale und lautlose (Phileb. 18, B f. Krat. 424, C vgl. Theät. 203, B), der Numerus (Soph. 237, E), die Tempora des Zeitworts (Parm. 151, E. 155, D. 141, D u. A.), das Aktiv und Passiv (Soph. 219, B. Phil. 26, E).

7) S. o. S. 386 f.

8) Rep. II, 376, E ff., besonders aber III, 410, B ff. vgl. Tim. 87, C ff.

Weit die Hauptsache jedoch, und die alleinige unmittelbare Vorbereitung für die Philosophie ist die Musik. Der letzte Zweck aller musikalischen Bildung ist der, dass die Zöglinge, in einer gesunden sittlichen Atmosphäre aufgewachsen, für alles Edle und Gute Sinn bekommen, und sich an seine Uebung gewöhnen [1]; endigen aber muss die musikalische Bildung in der Liebe zum Schönen, die als solche rein und von aller störenden sinnlichen Beimischung frei ist [2]. (Auch hier also ist der Eros der Anfang der Philosophie). Diese Bildung ist aber noch ohne die Einsicht (den λόγος), Sache der blossen Angewöhnung [3], ihre Frucht ist erst die gewöhnliche, durch richtige Vorstellungen geleitete, noch nicht die philosophische, von wissenschaftlicher Erkenntniss beherrschte Tugend [4]. Damit diese entstehe, muss zu der musikalischen die wissenschaftliche Bildung hinzukommen. Der höchste Gegenstand der Wissenschaft ist aber (s. u.) die Idee des Guten, und die Hinlenkung des Geistes zu dieser Idee ihre höchste Aufgabe. Allerdings wird nun die Hinwendung zum wahrhaft Seienden dem geistigen Auge für den Anfang nicht minder schmerzhaft sein, als der Anblick des vollen Sonnenlichts dem, welcher sein ganzes Leben in einer dunkeln Höhle zugebracht hätte, allerdings wird auch andererseits der, welcher das Seiende zu schauen gewohnt ist, im Zwielicht der Erscheinungswelt zuerst nur unsicher tappen, und so denen, die in diesem zu Hause sind, eine Zeit lang als ein unwissender und unbrauchbarer Mensch erscheinen; was aber daraus folgt, ist nicht, dass die Hinwendung zur vollen Wahrheit ganz unterbleiben, sondern nur, dass sie durch die naturgemässen Vorstufen vermittelt sein soll [5]. Diese Vorstufen werden von allen den Wissenschaften gebildet, welche den Gedanken noch in der sinnlichen Form selbst aufzeigen, ebendamit aber die Widersprüche und das Unbefriedigende der sinnlichen

1) ἵν' ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προςβάλῃ ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα. Rep. III, 401, C.

2) S. 402, D ff. 403, C: δεῖ δέ που τελευτᾷν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.

3) S. Anm. 1. Rep. III, 402, A. VII, 522, A (die musikalische Bildung sei ἔθεσι παιδεύουσα — οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα — μάθημα οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῇ).

4) Vgl. auch Symp. 202, A und oben S. 372 f.

5) Rep. VI, 504, E ff. VII, 514, A—519, B; vgl. Theät. 173, C f. 175, B ff.

Vorstellung zum Bewusstsein bringen, d. h. von den mathematischen Wissenschaften, Mechanik, Astronomie und Akustik mit eingeschlossen; denn wie der Gegenstand dieser Wissenschaften nach Plato zwischen der Idee und der sinnlichen Erscheinung in der Mitte liegt (s. u.), so sind auch sie selbst ein Mittleres zwischen der gewöhnlichen, am Sinnlichen haftenden Vorstellung und der reinen Wissenschaft: von der Vorstellung unterscheidet sie diess, dass sie sich mit dem Wesen der Dinge, mit dem Gemeinsamen und Unveränderlichen beschäftigen, was der Vielheit verschiedener und widersprechender Wahrnehmungen zu Grunde liegt, von der Wissenschaft im engeren Sinn diess, dass sie die Idee nicht rein für sich, sondern erst am Sinnlichen erkennen lassen, dass sie darum noch an gewisse dogmatische Voraussetzungen gebunden sind, statt sich von denselben dialektische Rechenschaft abzulegen, und sie dadurch in den voraussetzungslosen Anfang von Allem aufzuheben [1]. Sollen aber freilich die mathematischen Wissenschaften diesen Nutzen gewähren, so müssen sie anders, als gewöhnlich, behandelt werden: statt sie nur um des praktischen Gebrauchs willen und nur in ihrer Anwendung auf das Körperliche zu betreiben, müsste eben die Ueberführung vom Sinnlichen zum Gedanken als ihr eigentlicher Zweck herausgehoben, und es müsste aus diesem Grunde die reine Betrachtung der Zahl, Grösse u. s. f. zu ihrem Hauptgegenstand gemacht werden, es müsste mit Einem Wort an die Stelle ihrer empirischen Behandlung die philosophische treten [2]. Geschieht dieses, so führen sie nothwendig zur Dialektik, welche als die höchste und beste aller Wissenschaften den Schlussstein derselben bildet, welche auch allein die übrigen Wissenschaften alle begreift und richtig anwenden lehrt [3].

In dieser ganzen Darstellung tritt nun die Einheit und das innere Verhältniss der beiden Bestandtheile, welche das Wesen der Philosophie ausmachen, des praktischen und des theoretischen, weit stärker hervor, als diess sonst gewöhnlich der Fall ist. Wird die Philosophie sonst bald als Eros, bald als Dialektik gefasst, so ist hier auf's Bestimmteste gesagt, dass die blosse Liebe zum Schönen ohne die wissenschaftliche Bildung ungenügend, diese ohne jene unmöglich sei:

1) Rep. VI, 510, B ff. VII, 523, A—533 E s. auch Symp. 210, C ff. 211, C.

2) Rep. VII, 525, B ff. 527, A. 529. 531, B. Phileb. 56, D ff. (s. u. S. 409, 4) 62, A vgl. auch Tim. 91, D. Phädo 100, B ff.

3) S. S. 389, 4. 409, 5.

beide verhalten sich nur als verschiedene Stufen Eines Processes, die philosophische Liebe vollendet sich in der wissenschaftlichen Betrachtung [1]), die Wissenschaft andererseits ist nicht blosse Sache des Erkennens, sondern ebenso praktischer Natur, es handelt sich in ihr nicht um ein äusserliches Ansammeln von Kenntnissen, sondern um die Hinwendung des geistigen Auges, und weiter des ganzen Menschen zum Ideellen [2]). Wie beide in ihrem tiefsten Grund eins sind [3]), so fallen sie schliesslich auch in ihrer Wirkung und Erscheinung zusammen. War daher im Gastmahl [4]) der Schmerz der philosophischen Wiedergeburt als eine Wirkung der philosophischen Liebe dargestellt worden, so erscheint derselbe hier als eine Folge der dialektischen Erhebung zur Idee, und hatte der Phädrus die philosophische Liebe als eine μανία geschildert, so wird in Wahrheit das Gleiche hier von der Beschäftigung mit der Dialektik ausgesagt, wenn bemerkt ist, dass sie für den Anfang zu den Geschäften des praktischen Lebens untauglich mache, denn eben darin besteht jene μανία, dass dem von der Anschauung des Ideellen trunkenen Blick die endlichen Zusammenhänge und Verhältnisse verschwinden [5]). Praktisches und Theoretisches sind so schlechthin ineinander: wie nach der obigen Darstellung [6]) zur philosophischen Erkenntniss nur

1) S. o. und Symp. 209, E ff., wo die Betrachtung der reinen Idee als die Vollendung der Liebeskunst behandelt wird.

2) Rep. VII, 518, B: (δεῖ δὴ ἡμᾶς νομίσαι) τὴν παιδείαν οὐχ οἵαν τινὲς ἐπαγγελλόμενοί φασιν εἶναι τοιαύτην καὶ εἶναι. φασὶ δέ που οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες... ὁ δέ γε νῦν λόγος.. σημαίνει, ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον, ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ξὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τἀγαθόν. Die Aufgabe sei nicht die τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτὸ, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι. 533, C: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσηται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένη αἷς διήλθομεν τέχναις. Vgl. ebd. 514, A ff. 517, B. Theät. 175, B f. Soph. 254, A.

3) Denn die Wissenschaft ist nach Plato (wie diess später, in der Anthropologie, gezeigt werden soll) ihrem Wesen nach nichts anderes, als Erinnerung an die Idee, das Gleiche ist aber (vgl. S. 384) der Eros.

4) S. 215, E ff. s. o. S. 124.

5) Vgl. S. 384.

6) Vgl. auch Rep. VII, 519, A f.

fähig sein soll, wer die praktische Lossagung vom Sinnlichen frühe gelernt hat, so wird umgekehrt Rep. X, 611, D ff. die Philosophie als die Erhebung des ganzen Menschen aus dem Ocean der Sinnlichkeit, als die Abschälung der an die Seele angewachsenen Muscheln und Tange, und ebenso Phädo 64 ff. als die allseitige Befreiung von der Herrschaft des Körpers, als das Sterben des inneren Menschen beschrieben, und als das Mittel zu dieser Befreiung wird das Denken bezeichnet, durch welches wir uns über die sinnlichen Eindrücke erheben.

Wie sich aber so der Gegensatz des Theoretischen und des Praktischen in der Philosophie aufhebt, so gehen in derselben auch die Unterschiede der theoretischen Thätigkeit zur Einheit zusammen. Alle die verschiedenen Formen des Erkennens, die Wahrnehmung, die Vorstellung, die verständige Reflexion, sind schliesslich doch nur Vorstufen der philosophischen oder der Vernunfterkenntniss [1].

1) In der oben angegebenen Weise zählt Plato die Stufen des theoretischen Bewusstseins bei Arist. de an. I, 2. 404, b, 22: [Πλάτων] νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν (die Dreizahl) δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ (die Vierzahl). Das Genauere über diese Stelle tiefer unten und in meinen plat. Stud. 227 f. Damit stimmt es überein, dass auch in seinen Gesprächen die Wahrnehmung und Vorstellung dem unwissenschaftlichen, auf die Erscheinungswelt gerichteten Bewusstsein zugeschrieben (s. o. S. 368 ff.), und als die nächste Vorstufe des reinen Denkens, oder der Dialektik, die ἐπιστῆμαι bezeichnet werden (Symp. 210, C. Phileb. 66, B vgl. Rep. IX, 585, C.); die höchste Stufe heisst auch Tim. 51, D νοῦς und Phileb. a. a. O. νοῦς καὶ φρόνησις, und wenn sie Symp. 210, C. 211, C auch als ἐπιστήμη oder μάθημα bezeichnet wird, so unterscheidet doch Plato sehr bestimmt zwischen den übrigen, blos vorbereitenden Wissenschaften und der Einen auf die reine Idee gerichteten Wissenschaft. Am Genauesten entspricht aber der Timäus 37, B der aristotelischen Darstellung, wenn er dem Sinnlichen und Veränderlichen die δόξαι und πίστεις (wofür S. 29, C nur πίστις steht), dem Unveränderlichen und Intelligibeln den νοῦς und die ἐπιστήμη (S. 29, C ἀλήθεια) zuweist. Auch die Republik VI, 509, D ff. VII, 533, E f. weicht hievon nur theilweise ab. Sie setzt nämlich als Erstes die ἐπιστήμη, welche auch νοῦς oder νόησις genannt wird, als Zweites die διάνοια, als Drittes die πίστις, als Viertes die εἰκασία. Die beiden ersten, auf das Unsichtbare bezüglich, werden unter dem Namen der νόησις, die zwei andern, welche auf das Sichtbare gehen, unter dem der δόξα zusammengefasst. Dass nun hier die ἐπιστήμη das Gleiche ist, was sonst νοῦς heisst, (ähnlich wie Symp. a. a. O. und Phädr. 247, C) sagt Plato selbst; die διάνοια entspricht der aristotelischen ἐπιστήμη, wie diess aus Rep. 533, D. 510, B ff. 511, D f. deutlich hervorgeht; dagegen ist aus dem S. 371, 1 angegebenen Grunde die sonstige Eintheilung des vorstellungsmässigen Er-

Sie stehen daher zu ihr in einem doppelseitigen Verhältniss. Einestheils muss man über sie hinausgehen, um zum wahren Wissen zu gelangen: wer das Wirkliche rein schauen will, der muss sich vom Körper losmachen, er muss den Sinnen absagen, die uns von der lauteren Betrachtung abziehen, und verdunkelnd zwischen den Geist und die Wahrheit treten [1]), er muss sein Auge von den Schattenbildern hinweg- und dem wahrhaft Seienden zuwenden [2]), von der vernunftlosen Vorstellung zur Vernunft sich erheben [3]), er muss sich erinnern, dass uns die Augen und die Ohren nicht dazu gegeben sind, an den sinnlichen Anschauungen und Tönen uns zu ergötzen, dass sie uns vielmehr durch die Wahrnehmung der himmlischen Bewegungen und der hörbaren Harmonie dazu führen sollen, die Bewegungen unserer Seele zu ordnen und sie harmonisch zu stimmen [4]); er darf auch nicht bei dem bedingten mathematischen Denken stehen bleiben, das mit gewissen Voraussetzungen rechnet, aber diese selbst nicht untersucht [5]). Anderntheils ist aber die sinnliche Erscheinung doch wenigstens ein Abbild der Idee, und sie dient so dazu, die Erinnerung an dieselbe in uns zu erwecken [6]); die richtige Vorstellung unterscheidet sich vom Wissen nur dadurch, dass es ihr an der dialektischen Begründung fehlt [7]); die mathematischen Wissenschaften

kennens hier mit einer andern, für Plato unwesentlicheren, vertauscht. Unter der διάνοια oder ἐπιστήμη versteht Plato (wie auch Brandis annimmt) ausschliesslich die mathematische Wissenschaft; er selbst sagt diess Rep. VI, 510, B f. 511, C f. ausdrücklich, und es ergiebt sich auch aus der Consequenz seiner Lehre: da ihm die mathematischen Gesetze (s. u.) die alleinige Vermittlung zwischen der Idee und der Erscheinung sind, so kann auch nur die Kenntniss dieser Gesetze die Wissenschaft der Idee mit der Vorstellung vermitteln. — Dass sich übrigens Plato bei solchen Aufzählungen, wie die ebenbesprochene, manche Freiheit erlaubt, zeigt ausser dem Angeführten auch Phileb. 66, B. Die Terminologie bezeichnet er selbst Rep. VII, 533, D als gleichgültig.

1) Phädo 65, A—67, B. 67, D. Rep. VII, 532, A.

2) Rep. VII, 514 ff.

3) Tim. 28, A. 51, D f. vgl. oben S. 371.

4) Tim. 47, A ff.

5) Rep. VI, 510, B ff. VII, 533, C s. o.

6) Phädr. 250, D ff. Symp. 210, A. Phädo 75 A f.

7) S. o. S. 370 f. Wegen dieser Verwandtschaft beider wird die richtige Vorstellung auch wohl lobend mit dem Wissen zusammengestellt, z. B. Theät. 202, D. Phileb. 66, B. Rep. IX, 585, C. Gess. X, 896, C.

ohnedem sind nach der Ansicht unseres Philosophen die unmittelbarsten und unerlässlichen Vorbereitungen der Dialektik, denn sie stellen die gleichen Begriffe an der sinnlichen Form dar, welche die Philosophie in ihrer Reinheit betrachtet [1]. Es ist daher ein und derselbe Inhalt, mit dem es die verschiedenen Erkenntnissthätigkeiten zu thun haben, nur dass dieser Inhalt nicht in allen gleich rein und vollständig aufgefasst wird. Was in der sinnlichen Anschauung, in der Vorstellung und im reflektirenden Denken Wahres ist, das ist in die Philosophie, als das reine Denken, mit aufgenommen; sie ergreift die Idee ganz und lauter, deren theilweise und verworrene Anschauung schon den niedrigeren Formen des Erkennens allein einen Inhalt und einen relativen Antheil an der Wahrheit verleiht [2]. Die Philosophie ist daher nicht eine Wissenschaft neben andern, sondern sie ist die Wissenschaft schlechthin, die allein adäquate Weise des Erkennens, und auch alle besonderen Wissenschaften [3] müssen in sie hineinfallen, sobald sie auf die rechte Weise behandelt werden. Richtig betrieben gehören sie zur philosophischen Propädeutik [4], sie finden in der Dialektik ihren Abschluss, und sind so lange werthlos, als sie nicht dem Dialektiker zum Gebrauch übergeben werden [5]. Ja selbst die handwerksmässigen

1) S. o. vgl. auch S. 301.

2) Den Beweis hiefür werden die folgenden Abschnitte liefern.

3) Diese beschränken sich aber bei Plato, wie wir gesehen haben, auf die mathematischen Fächer.

4) Rep. VII, 525, B: es soll den Wächtern geboten werden ἐπὶ λογιστικὴν ἰέναι καὶ ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς, ἀλλ' ἕως ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ, sie sollen (S. 525, D) nicht mehr ὁρατὰ ἢ ἁπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμοὺς προτείνεσθαι, sondern τὸ ἓν ἴσον τε ἕκαστον πᾶν παντὶ καὶ οὐδὲ σμικρὸν διαφέρον, μόριόν τε ἔχον ἐν ἑαυτῷ οὐδέν, die richtig betriebene Astronomie soll (529, C f.) den Lauf der Gestirne nur als Beispiel benützen τῶν ἀληθινῶν, ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φέρει. Phileb. 56, D: οἱ μὲν γάρ που μονάδας ἀνίσους καταριθμοῦνται τῶν περὶ ἀριθμὸν, οἷον στρατόπεδα δύο καὶ βοῦς δύο καὶ δύο τὰ σμικρότατα ἢ καὶ τὰ πάντων μέγιστα· οἱ δ' οὐκ ἄν ποτε αὐτοῖς συνακολουθήσειαν, εἰ μὴ μονάδα μονάδος ἑκάστης τῶν μυρίων μηδεμίαν ἄλλην ἄλλης διαφέρουσάν τις θήσει — die so behandelten mathematischen Wissenschaften aber sind αἱ περὶ τὴν τῶν ὄντως φιλοσοφούντων ὁρμήν (ebd. 57, C). Weiteres s. o.

5) Rep. VII, 534, E: Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ὥσπερ θριγκὸς (Schlussstein) τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι; u. s. w. Ebd. 531, C: Οἶμαι δέ γ', ἦν δ' ἐγὼ, καὶ ἡ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοι-

Künste, so wegwerfend sie auch die Republik als banausisch beseitigt [1]), und so wenig ihnen Plato wirklich Werth beilegte, gehören doch mit dem relativen Antheil an der Wahrheit, der ihnen anderwärts zugestanden wird, gleichfalls unter die Vorstufen der Philosophie [2]). Die Philosophie ist also mit Einem Wort der Brennpunkt, in welchem alle im menschlichen Vorstellen und Thun vereinzelten Strahlen der Wahrheit zur Einheit zusammengehen [3]), sie ist die absolute Vollendung des geistigen Lebens überhaupt, die königliche Kunst, welche Sokrates im Euthydem [4]) sucht, in der das Hervorbringen und das Wissen um den Gebrauch des Hervorgebrachten zusammenfällt; dass sie diess aber ist, diess hat sie der ihr eigenthümlichen Weise des Erkennens, der in ihr vollbrachten Erhebung des philosophischen Triebs zum bewussten, begrifflichen Wissen zu verdanken.

Dabei ist sich nun Plato recht wohl bewusst, dass sich die Philosophie in der Wirklichkeit nie schlechthin vollendet darstellt. Schon im Phädrus verlangt er, dass kein Mensch ein Weiser, sondern höchstens nur ein Philosoph genannt werde, denn Gott allein sei weise [5]), ebenso erklärt er im Parmenides (134, C), die Gottheit allein habe das vollkommene Wissen, und er verlangt aus diesem Grunde in einer berühmt gewordenen Stelle des Theätet (176, B) nicht Göttlichkeit, sondern nur möglichste Gottähnlichkeit vom Menschen; noch weniger findet er es denkbar, dass die Seele während des irdischen Lebens, unter den unaufhörlichen störenden Einflüssen des Körpers zur reinen Anschauung der Wahrheit gelangen sollte [6]); auch das Streben nach Weisheit, oder den philosophischen Trieb, will er nicht blos von der Anlage des Menschen zur Weis-

νωνίαν ἀφίκηται καὶ ξυγγένειαν, καὶ ξυλλογισθῇ ταῦτα ᾗ ἐστιν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἃ βουλόμεθα τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι, εἰ δὲ μή, ἀνόνητα. Weiteres S. 389, 4.

1) VII, 522, B. VI, 495, D.

2) Symp. 209, A. Phileb. 55, C ff. vgl. Ritter Gesch. d. Phil. II, 237.

3) Vgl. auch Rep. V, 475, B: τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι οὐ τῆς μὲν τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης.

4) S. 289, B. 291, B.

5) 278, D vgl. Symp. 203, E: θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι· ἔστι γάρ.

6) Phädo 66, B ff.

heit, sondern ebenso auch vom Gefühl der Unwissenheit ableiten [1]), und von dem höchsten Gegenstand des Wissens, dem Guten oder der Gottheit, bekennt er, dass er vom Denken nur mit Mühe erreicht und nur in besonders günstigen Momenten geschaut werde [2]). Nur folgt daraus keineswegs, dass ihm auch das, was er selbst Philosophie nennt, nur ein unwirkliches Ideal sei, dass er blos der göttlichen Wissenschaft jene hohe Bedeutung und jenen unbeschränkten Umfang gebe, die menschliche dagegen nur als eine Weise des Geisteslebens neben anderen gleichfalls nützlichen und guten Thätigkeiten betrachte. Gerade die menschliche, aus dem philosophischen Trieb durch eine lange Reihe von Vermittlungen sich entwickelnde Wissenschaft ist es ja, der er im Gastmahl und in der Republik jene hohe Stellung anweist, für deren Erzeugung er ebendaselbst ausführliche Anleitung giebt, auf die er den ganzen Organismus seines Staats gründet, ohne deren Herrschaft er kein Ende des Elends für die Menschheit absieht. Die philosophische Genügsamkeit unserer Tage, welche an dem kleinsten Fleckchen froh ist, das für den Gedanken abfällt, war Plato fremd, ihm ist die Philosophie die Totalität aller geistigen Thätigkeiten in ihrer vollendeten Entwicklung, die allein adäquate Verwirklichung der vernünftigen Menschennatur, die Herrscherin, der alle andern Gebiete zu dienen haben, und von der allein sie den ihnen beschiedenen Antheil an der Wahrheit zu Lehen tragen. Ob aber diese Ansicht begründet ist, oder nicht, ob Plato den Begriff der Philosophie scharf genug gefasst, ob er das Maass der menschlichen Geisteskräfte nicht überschätzt, ob er das Verhältniss der geistigen Thätigkeiten und die Grenzen der verschiedenen Lebensgebiete richtig bestimmt hat, haben wir hier nicht zu untersuchen.

Für die weitere Entwicklung des platonischen Systems unterscheiden wir dem früher Bemerkten gemäss die Dialektik oder die Lehre von der Idee, die Physik oder die Lehre von der Erscheinung der Idee in der Natur, die Ethik, oder die Lehre von ihrer Darstellung durch's menschliche Handeln; anhangsweise soll dann noch die Frage über das Verhältniss der platonischen Philosophie zur Religion und zur Kunst untersucht werden.

1) S. o. S. 385 f.

2) Rep. VI, 506, E. VII, 517, B. Tim. 28, C. Phädr. 248, A.

5. Die Dialektik oder die Ideenlehre.

Der eigentliche und ursprüngliche Inhalt der Philosophie sind dem Plato, wie wir bereits wissen, die Begriffe, da sie allein das wahrhaft Seiende, das Wesen der Dinge zum Inhalt haben. Auch in der Construction des Systems muss ihm daher die Untersuchung über die Begriffe als solche, die Dialektik im engeren Sinne, das Erste sein; erst auf den Grund, den sie gelegt hat, kann die philosophische Betrachtung der Natur und des menschlichen Lebens gebaut werden. Für diese Untersuchung selbst handelt es sich um dreierlei: die Ableitung der Ideen, ihren allgemeinen Begriff, und ihre Ausbreitung zu einer geordneten Vielheit, einer Ideenwelt.

1. Die Begründung der Ideenlehre. Die Annahme der Ideen knüpft sich zunächst an die sokratischplatonische Lehre von der Natur des Wissens. Nur das begriffliche Wissen soll eine wahre Erkenntniss gewähren. So viel aber unsern Vorstellungen Wahrheit zukommt, — diese Voraussetzung theilt Plato mit Anderen [1]) — ebensoviel muss ihrem Gegenstand Wirklichkeit zukommen, und umgekehrt. Was sich erkennen lässt, ist, was sich nicht erkennen lässt, ist nicht, und in demselben Maasse, in dem etwas ist, ist es auch erkennbar; das schlechthin Seiende ist mithin schlechthin erkennbar, das schlechthin Nichtseiende schlechthin unerkennbar [2]), was endlich Sein und Nichtsein in sich vereinigend, zwischen dem schlechthin Wirklichen und dem schlechthin Unwirklichen in der Mitte liegt, dem muss eine solche Weise des Erkennens entsprechen, welche zwischen Wissen und Nichtwissen die Mitte hält: es ist nicht Sache des Wissens, sondern der Vorstellung [3]). So gewiss mithin das Wissen etwas anderes ist, als die

1) Schon Parmenides hatte gesagt, das Nichtseiende lasse sich weder denken noch aussprechen, nur das Seiende könne gedacht werden (s. unsern 1. Th. S. 398, 1), und desselben Satzes hatten sich die Sophisten häufig bedient, um daraus zu schliessen, dass keine falsche Vorstellung möglich sei (ebd. 764 f., wozu noch Soph. 241, A. 260, D zu vgl.). Aehnlich der angebliche Hippokr. de arte c. 2. B. I, 7 Kühn: τὰ μὲν ἐόντα ἀεὶ ὁρᾶταί τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁρᾶται οὔτε γινώσκεται.

2) Wie wir diess später von der Materie finden werden.

3) Rep. V, 476, E f. vgl. oben S. 371. Plato erklärt sich daher mit dem Grundsatz, dass es unmöglich sei, sich ein Nichtseiendes vorzustellen, ausdrücklich einverstanden (a. a. O. 478, B: ἆρ' οὖν τὸ μὴ ὂν δοξάζει; ἢ ἀδύνατον

Vorstellung [1]), so gewiss muss auch der Gegenstand des Wissens ein anderer sein, als der des Vorstellens, jener ein unbedingt Wirkliches, dieser ein solches, dem Sein und Nichtsein gleichmässig zukommen; wenn sich die Vorstellung auf das Sinnliche bezieht, so können sich unsere Begriffe nur auf ein Unsinnliches beziehen, und dieses gerade muss es sein, dem wir allein ein volles und wahres Sein beilegen dürfen [2]). Plato bezeichnet daher den Unterschied des Wissens und der richtigen Vorstellung ausdrücklich als den Punkt, von welchem die Entscheidung über die Wirklichkeit der Ideen abhänge: seien beide dasselbe, so werden wir blos Körperliches annehmen dürfen, seien sie verschieden, so werden wir den Begriffen, welche ungeworden, unveränderlich und unvergänglich nur mit der Vernunft, nicht mit den Sinnen zu erfassen seien, ein unabhängiges und selbständiges Sein beilegen müssen [3]). Die Realität der

καὶ δοξάσαι τὸ μὴ ὄν; ἐννόει δέ· οὐχ ὁ δοξάζων ἐπὶ τὶ φέρει τὴν δόξαν; ἢ οἷόν τε αὖ δοξάζειν μὲν, δοξάζειν δὲ μηδέν; u.s.w. Ganz ähnlich schon Theät. 188, D ff. vgl. Parm. 142, A. 164, A, und wenn er den ebenberührten sophistischen Schluss angreift, so richtet sich doch dieser Angriff nicht gegen den Obersatz, sondern gegen den Untersatz desselben: er giebt zu, dass man sich kein Nichtseiendes vorstellen könne, aber er läugnet, dass der Irrthum die Vorstellung eines Nichtseienden als solchen wäre, indem er denselben auf die Vorstellung des beziehungsweise Nichtseienden oder des Andersseienden, auf die Verwechslung und unrichtige Verknüpfung der Vorstellungen zurückführt; Theät. 189, B ff. Soph. 261, A ff. Näheres hierüber später.

1) Vgl. S. 371, 1. 407, 1.

2) Rep. V, 477, B, nach dem Angeführten: Ἆρ' οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι; πῶς γὰρ οὔ; πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης ἢ τὴν αὐτήν; Ἄλλην. Ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν ἄλλην δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὑτῆς. Οὕτω. Οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν; die Vorstellung dagegen (478, D) gehe auf ein solches, welches zugleich seiend und nichtseiend zwischen dem εἰλικρινῶς ὂν und dem πάντως μὴ ὂν die Mitte halte.

3) Tim. 51, B: es frage sich, ἆρ' ἔστι τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἅπερ βλέπομεν u. s. w. μόνα ἐστὶ τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῇ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἑκάστοτε εἶναί τί φαμεν εἶδος ἑκάστου νοητὸν, τὸ δὲ οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος; diese Frage solle nun hier nicht ausführlicher untersucht werden; εἰ δὲ τις ὅρος ὁρισθεὶς μέγας διὰ βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστ' ἐγκαιριώτατον γένοιτ' ἄν. ὧδε οὖν τήν γ' ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον· εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ', ὥς τισι φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέρει τὸ μηδὲν, πάνθ' ὁπόσ' αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, θετέον βεβαιότατα. δύο δὲ λεκτέον ἐκείνω (hier folgt, was S. 371 ange-

Ideen erscheint ihm als die unmittelbare und unabweisbare Folge der sokratischen Begriffsphilosophie. Das Wissen kann es nur mit dem wahrhaft Wirklichen, mit der farb-; gestalt- und stofflosen Wesenheit zu thun haben, welche der Geist allein schaut [1]). Wenn es überhaupt ein Wissen geben soll, muss es auch einen festen und unveränderlichen Gegenstand des Wissens geben, einen solchen, der nicht blos für uns und durch uns, sondern an und für sich ist; nur das Unveränderliche kann erkannt werden, was dagegen in beständiger Veränderung begriffen ist, dem können wir keinerlei Eigenschaft beilegen [2]). Die Wirklichkeit der Ideen läugnen heisst daher alle Möglichkeit einer wissenschaftlichen Untersuchung von Grund aus vernichten [3]).

Dasselbe, was Plato hier aus der Idee des Wissens ableitet, ergiebt sich für ihn auch aus der Betrachtung des Seins; und wie die Ideenlehre in jener Beziehung aus der sokratischen Philosophie folgt, so folgt sie nach dieser aus der heraklitischen und eleatischen. Was für das Wissen der Gegensatz des Begriffs und der Vorstellung ist, das ist für das Sein (s. o.) der Gegensatz des Wesens und der Erscheinung, des Unsinnlichen und des Sinnlichen. Alles Sinnliche nun ist ein Werdendes, der Zweck des Werdens aber ist das Sein [4]). Alles Sinnliche ist ein Vielfaches und Getheiltes, diese vielen Dinge werden aber zu dem, was sie sind, nur durch das, was ihnen allen gemein ist; und dieses Gemeinsame muss von den Einzelwesen ver-

führt wurde). τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰὸν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δ' ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητὸν, γεννητὸν, πεφορημένον ἀεὶ, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθέσεως περιληπτόν.

1) Phädr. 247, C.

2) Krat. 386, D. 439, C ff. Soph. 249, B f. Phileb. 58, A. M. vgl. hiezu, was S. 371 über die Wandelbarkeit der richtigen Vorstellung und die Unveränderlichkeit des Wissens, und in unserem 1. Th. S. 498 über die gerade bei Kratylus hervortretenden Consequenzen der Lehre vom Fluss aller Dinge bemerkt worden ist.

3) Parm. 135, B f.

4) Phil. 54, B: φημὶ δὴ . . . ἑκάστην γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. Ueber den Fluss und das theilweise Nichtsein des Sinnlichen wird am Anfang des nächsten Kapitels weiter zu sprechen sein.

schieden sein, und auch die Vorstellung desselben kann nicht von den Einzelanschauungen abstrahirt sein, da uns diese nie jenes selbst, sondern immer nur ein unvollkommenes Abbild davon zeigen [1]). Kein Einzelding stellt ja sein Wesen rein dar, sondern jedem kommen die Eigenschaften, die es besitzt, nur zugleich mit ihrem Gegentheil zu: das viele Gerechte ist zugleich auch ungerecht, das viele Schöne zugleich auch hässlich u. s. f. Dieses Alles daher ist nur als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein zu betrachten, die reine und volle Wirklichkeit dagegen können wir nur dem Einen sich selbst gleichen, über allen Gegensatz und alle Beschränkung erhabenen an und für sich Schönen u. s. f. zugestehen [2]). Es muss, wie es auch heisst (Tim. 27, D ff.), unterschieden werden zwischen dem, was immer ist und nie wird, und dem, was immer im Werden ist und es nie zum Sein bringt. Jenes, da es sich immer gleich bleibt, lässt sich durch vernünftiges Denken erfassen, dieses, da es entsteht und vergeht, ohne je wahrhaft zu sein, nur durch Meinung und Wahrnehmung ohne Einsicht vorstellen; jenes ist das Urbild, dieses das Abbild. Eine dialektische Ausführung dieser Gedanken versucht der Sophist, und vollständiger der Parmenides. Jener [3]) beweist gegen die Lehre von einer ursprünglichen Vielheit des Seins aus dem Begriffe des Seins selbst, dass Alles, sofern ihm das Sein zukommt, insofern auch Eines sei, dem Materialismus gegenüber aus der Thatsache der sittlichen und geistigen Zustände, dass es noch ein anderes, als das sinnliche Sein geben müsse. In allgemein logischer Fassung nimmt der Parmenides S. 137 ff. die Frage auf, wenn er sowohl die Annahme, dass das Eins ist, als die, dass es nicht ist, in ihre Consequenzen entwickelt, und indem nun diese so ausfallen, dass sich aus dem Sein des Eins nur bedingungsweise, aus dem Nichtsein desselben dagegen schlechthin Widersprüche ergeben, so zeigt er ebendamit, dass ohne das Eine Sein weder das Denken dieses Einen, noch das Sein des Vielen möglich wäre, so wenig auch die eleatische Fassung des Einen Seins genüge, und so nothwendig von der abstrakten Einheit desselben zur Idee fortgegangen werden müsse [4]). Der eigentliche Zusammenhang der pla-

1) Parm. 132, A. Phädo 74, A ff.

2) Rep. V, 479, A ff. VII, 524, C. Phädo a. a. O. 78, D f. 103, B.

3) 243, B ff. 246, E ff.

4) Ueber diese Auffassung des Parmenides vgl. meine Abhandlung in den

tonischen Lehre tritt aber allerdings in der Darstellung der Republik und des Timäus klarer hervor.

Fassen wir Alles zusammen, so gründet sich die platonische Ideenlehre auf die zwei Momente, dass ihrem Urheber ohne die Wirklichkeit der Begriffe weder ein wahres Wissen, noch ein wahres Sein möglich erscheint. Beides fliesst übrigens in einander, wie es sich auch in Plato's eigenen Darstellungen auf's Innigste verschlingt; denn das Wissen ist nach dem Obigen ohne die Ideen gerade desshalb nicht möglich, weil das sinnliche Dasein der Stetigkeit und Widerspruchslosigkeit entbehrt, ohne die kein Wissen denkbar ist, und dass die körperliche Erscheinung kein wahres Sein hat, sehen wir gerade an der Unmöglichkeit, sie im Begriff festzuhalten. Auf das Gleiche führen aber auch die platonischen Beweise für die Ideenlehre zurück, welche Aristoteles in der Schrift von den Ideen dargestellt hatte [1]), so weit wir dieselben noch kennen [2]). Der erste von diesen, die λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, fällt mit dem oben entwickelten, dass sich alles Wissen auf die sich gleichbleibenden Begriffe beziehe, zusammen; der zweite, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, beruht auf dem Satze, dass das Allgemeine, welches in allen Einzelwesen der gleichen Gattung ist, von diesen selbst verschieden sein müsse; hiemit nahe verwandt ist der dritte (τὸ νοεῖν τι φθαρέντων), welcher das Fürsichsein der Ideen daraus beweist, dass der allgemeine Begriff in der Seele bleibe, auch wenn die Erscheinung zu Grunde gehe. Auch zwei Beweise, die Alexander weiter anführt, dass Dinge, denen gleiche Prädikate zukommen, dem gleichen Urbild nachgebildet sein müssen, und dass Dinge, die einander ähnlich sind, diess nur durch Theilnahme an einem Gemeinsamen sein können, treffen mit dem oben aus Parm. 132. Phädo 74 Beigebrachten zusammen. Der letzte Grund der Ideenlehre liegt mithin in der Ueberzeugung, dass nicht der widerspruchsvoll getheilten und sich verändernden Erscheinung, sondern nur dem Einen und sich gleichbleibenden Wesen der Dinge, nicht dem sinnlich Vorgestellten, sondern nur dem begrifflich Gedachten wahre Realität zukomme.

Platon. Stud. S. 159 ff., und die weiteren Untersuchungen in der ersten Auflage der gegenwärtigen Schrift S. 346 ff., welche ich diessmal, wie bemerkt (s. o. S. 348, 3), weglasse, um später eingehender darauf zurückzukommen.

1) M. vgl. darüber meine Plat. Stud. S. 232 f. und Schwegler und Bonitz z. d. arist. St.

2) Aus Arist. Metaph. I, 9. 990, b, 8 ff. 22. und Alex. z. d. St.

Aus dieser Ableitung muss sich nun auch ergeben, wie die Annahme der Ideen mit Plato's geschichtlicher Stellung zusammenhängt. Schon Aristoteles verweist uns in dieser Beziehung neben seinem Verhältniss zu Sokrates theils auf den Einfluss der heraklitischen, theils auf den der pythagoreïschen und eleatischen Philosophie. „Auf die genannten Systeme, sagt er [1]), folgten die Untersuchungen Plato's, welche zwar in den meisten Punkten sich an die Pythagoreer anschlossen, in Einigem aber auch von der italischen Philosophie abwichen. Denn von Jugend auf vertraut mit Kratylus und der heraklitischen Lehre, dass alles Sinnliche in beständigem Flusse und kein Wissen davon möglich sei, blieb er dieser Ansicht auch in der Folge getreu; zugleich aber eignete er sich die sokratische Philosophie an, welche sich mit ethischen Untersuchungen, unter Ausschluss der allgemein naturwissenschaftlichen Fragen, beschäftigte, in diesen jedoch das Allgemeine suchte, und sich zuerst den Begriffsbestimmungen zuwandte, und so kam er zu der Ansicht, dass sich dieses Thun auf ein Anderes, als das Sinnliche, beziehe; denn unmöglich könne die allgemeine Bestimmung eines von den sinnlichen Dingen zum Gegenstand haben, da sich ja diese immer verändern. Er nannte nun diese Klasse des Seienden Ideen; von den sinnlichen Dingen aber behauptete er, sie bestehen neben diesen, und werden nach ihnen genannt; denn das Viele den Ideen Gleichnamige sei ein solches vermöge der Theilnahme an den Ideen. Das Letztere ist übrigens nur ein veränderter Ausdruck für die pythagoreïsche Lehre, dass die Dinge Abbilder der Zahlen seien." „Ausserdem (fügt Arist. am Schlusse des Kap. noch bei) theilte er auch je einem von seinen zwei Elementen (dem Eins und der Materie) die Ursache des Guten und Bösen zu, worin ihm, dem Obigen zufolge, auch schon einige von den früheren Philosophen, wie Empedokles und Anaxagoras, vorangegangen waren." Diese Stelle fasst wirklich die Elemente, aus denen sich die platonische Ideenlehre geschichtlich entwickelt hat, fast vollständig zusammen; nur der Eleaten und der Megariker dürfte ausdrücklicher erwähnt sein. Den nächsten Ausgangspunkt dieser Lehre bildet unverkennbar die sokratische Forderung des begrifflichen Wissens; Plato hat aber diesen Standpunkt unter Benützung alles dessen, was ihm die frühere

1) Metaph. I, 6, Anf. vgl. XIII, 9. 1086, a, 35 ff.

Philosophie darbot, und in der Richtung, welche sie ihm vorzeichnete, fortgebildet, und gerade darin besteht seine Grösse, dass er das Resultat der ganzen bisherigen Entwicklung zu ziehen, und aus den ihm gegebenen Elementen mit schöpferischem Geist ein Neues zu gestalten gewusst hat. Sokrates hatte es ausgesprochen, dass alles wahre Wissen auf richtige Begriffe zurückgehen müsse; er hatte in diesem begrifflichen Wissen die Norm alles Handelns erkannt; er hatte gezeigt, dass sich auch die Natur nur aus Zweckbegriffen erklären lasse. Plato folgt ihm in diesen Ueberzeugungen, und er verbindet damit, was die Früheren Verwandtes gelehrt hatten: Parmenides und Heraklit, Empedokles und Demokrit über die Unsicherheit der Sinne und über den Unterschied der Vernunfterkenntniss von der Meinung [1]), Anaxagoras über den weltbildenden Geist und die vernünftige Einrichtung aller Dinge [2]). Aber wie bei jenen älteren Philosophen ihre Ansicht über das Erkennen nur eine Folge ihrer Metaphysik war, so führt er umgekehrt die Grundsätze des Sokrates über das wissenschaftliche Verfahren auf ihre metaphysischen Voraussetzungen zurück: er fragt, wie wir uns das Wirkliche zu denken haben, wenn nur das begreifende Denken eine wahre Erkenntniss des Wirklichen gewährt. Auf diese Frage hatte nun schon Parmenides geantwortet: als ein Wirkliches lasse sich nur das Eine, ewige, unveränderliche Wesen betrachten, und eine ähnliche Antwort gab Plato's Mitschüler Euklides, von dem wir aber freilich nicht sicher wissen, inwieweit er in der Bildung seines Systems Plato vorangieng [3]). Zu einer verwandten Ansicht wurde Plato von mehr als einer Seite her hingedrängt. Dass für's Erste unsern Begriffen etwas Reales entspreche, und dass dieses allem Andern an Wirklichkeit ebensoweit vorangehen müsse, als das Wissen jeder anderen Weise des Vorstellens an Wahrheit vorangeht, schien ihm aus der sokratischen Lehre vom begrifflichen Wissen unmittelbar zu folgen [4]). Auf demselben Wege liess sich dann auch

1) S. o. S. 368 ff., womit unser 1. Th. S. 404. 485 f. 545 f. 629 ff. z. vgl. ist.

2) Welche Bedeutung Plato dieser Lehre beilegte, und welche Schlüsse er daraus zog, wie sehr er aber zugleich bei Anaxagoras ihre folgerichtige Entwicklung vermisste, sagt er selbst Phädo 97, B ff. (vgl. unsern 1. Th. S. 686) Phileb. 28, C ff.

3) S. o. S. 181 f.

4) S. o. S. 412.

weiter darthun, dass der Gegenstand unseres Denkens nicht in der Erscheinung gesucht werden dürfe [1]. Noch bestimmter ergab sich diess aber aus den heraklitischen Annahmen über den Fluss aller Dinge, denn das Beharrliche, worauf sich unsere Begriffe beziehen, wird nicht in dem Gebiete des unbedingten Wechsels liegen können [2]. Auch die eleatischen Bedenken gegen die Vielheit und die Veränderung wurden von Plato wenigstens so weit anerkannt, dass er jene regellose Bewegung und jene unbegrenzte, von der Einheit des Begriffs nicht umschlossene, nicht nach festen Artunterschieden gegliederte Mannigfaltigkeit, welche ihm die Sinnenwelt darzubieten schien, vom wahren Sein ausschloss [3]. Und da schon Parmenides um jener Bedenken willen dem Seienden alle sinnlichen Eigenschaften abgesprochen, da auch die Pythagoreer in den Zahlen ein sinnlich nicht Wahrnehmbares für das Wesen der Dinge erklärt hatten [4], so mochte Plato um so eher geneigt sein, dasselbe von dem Unsinnlichen, was den Inhalt unserer Begriffe ausmacht, zu behaupten. Nicht allzu gering werden wir endlich auch den Einfluss jener ästhetischen Weltanschauung anschlagen dürfen, welche Plato's künstlerischem Geist von Hause aus zunächst lag. Wie der Grieche überall klare Begrenzung, fest umrissene Formen, Bestimmtheit und Anschaulichkeit liebt, wie er in seiner Mythologie den ganzen Inhalt des sittlichen und des Naturlebens zu plastischen Gestalten verkörpert vor uns hinstellt, so empfindet auch unser Philosoph das Bedürfniss, den Inhalt seines Denkens aus der abstrakteren Form des Begriffs in die konkrete einer idealen Anschauung zu übersetzen; es genügt ihm nicht, dass unser Verstand die in den Dingen verschlungenen Bestimmungen unterscheidet, dass wir sie aus dem

1) Ebd. 413.

2) Vgl. S. 414 f.

3) M. s. a. a. O. und S. 396, 4. Weiteres in dem Abschnitt über die Materie.

4) Wir werden später noch Gelegenheit finden, auf die Bedeutung der pythagoreïschen Zahlenlehre für Plato zurückzukommen. Doch geht Aristoteles zu weit, wenn er Metaph. I, 6, Anf. sagt, Plato habe sich in den meisten Punkten an die Pythagoreer gehalten, des Asklepius nicht zu erwähnen, welcher (z. d. St. d. Metaph.) Aristoteles verbessert: er hätte sagen müssen, in allen Punkten, denn Plato sei ein vollständiger Pythagoreer gewesen. Das Gleiche wird in der neupythagoreïschen und neuplatonischen Schule häufig behauptet; vgl. unsern 3. Theil.

Zusammenhang ablösen, in dem wir sie wahrnehmen: sie müssen auch an sich selbst ausser diesem Zusammenhang existiren, sie verdichten sich zu selbständigen Wesen, die Begriffe werden zu Ideen. Die Ideenlehre erscheint so als ein ächt griechisches Erzeugniss, und insbesondere als eine Frucht jener Verbindung zwischen der sokratischen und der vorsokratischen Philosophie, welche sich in Plato's umfassendem Geiste vollzog: die Ideen sind nichts anderes, als die sokratischen Begriffe, aus Erkenntnissnormen zu metaphysischen Principien erhoben und auf die spekulativen Fragen der Naturphilosophie nach dem Wesen und den Gründen des Seienden angewendet [1]).

2. Der Begriff der Ideen. Wollen wir uns nun den Begriff und das Wesen der Ideen vorerst im Allgemeinen klar machen, so folgt aus der bisherigen Erörterung zunächst dieses, dass die Ideen das Beharrliche im Wechsel der Erscheinung, das Eine und sich selbst Gleiche in der Mannigfaltigkeit und den Gegensätzen des Daseins darstellen [2]). Für dieses Beharrliche und sich selbst Gleiche hält aber

1) Noch Weiteres über das Verhältniss der Ideenlehre zu den früheren Philosophemen wird sich sogleich ergeben. Wenn Schleiermacher Gesch. d. Phil. 104 der oben angeführten aristotelischen Darstellung widerspricht, und die Ideen statt dessen aus einer Combination zwischen Heraklit und Anaxagoras, aus einer Umbildung der Homöomerieenlehre, ableiten will, so ist diess ein seltsamer, geschichtlich nicht zu begründender Einfall. Weit richtiger sieht Herbart (in der immer noch lesenswerthen Abhandlung de Plat. systematis fundamento Werke XII, 63 ff.) in der Ideenlehre eine Verbindung eleatischer und heraklitischer Elemente, die Hauptsache jedoch, die sokratische Begriffsphilosophie, lässt er allzusehr ausser Rechnung. Die Formel, in der er zum Schluss seine Ansicht zusammenfasst: *Divide Heracliti* γένεσιν οὐσίᾳ *Parmenidis: habebis ideas Platonis* (wofür man aber ebensogut umgekehrt sagen könnte: *divide* οὐσίαν *Parmenidis* u. s. f.) passte auf die Atomistik besser, als auf die Ideenlehre; m. s. unsern 1. Th. S. 578 ff.

2) In der ersteren Beziehung nennt Plato die Ideen οὐσία (Phädr. 247, C. Krat. 386, D. Phädo 78, D. Parm. 135, A), ἀΐδιος οὐσία (Tim. 37, E), ἀεὶ ὂν (ebd. 27, D), ὄντως ὂν, ὄντως ὄντα (Phädr. 247, C. E. Rep. X, 597, D), παντελῶς ὂν (Soph. 248, E. Rep. V, 477, A), κατὰ ταὐτὰ ὂν, ὡσαύτως ὂν oder ἔχον (Tim. 35, A. 38, A. Phädo 78, D vgl. Soph. 248, B); das Gleiche besagt das Beiwort αὐτὸς oder αὐτὸ ὃ ἔστι (Phädr. 247, D. Theät. 175, C. Krat. 389, D. Soph. 225, C. Parm. 130, B. 133, D. Phädo 65, D f. 78, D. 100, C. Phileb. 62, A. Rep. VI, 507, B. 493 E vgl. Arist. Metaph. III, 2. 997, b, 8. VII, 16. 1040, b, 32. Eth. Nik. I, 4. 1096, b, 34. Eud. I, 8. 1218, a, 10). Als das ἓν werden die Ideen Parm. 132, C, als ἑνάδες oder μονάδες Phileb. 15, A f. bezeichnet.

Plato, wie er diess schon durch den Namen der Ideen ausdrückt [1]), das **Allgemeine** oder die Gattung, das, was von uns in den Gemeinbegriffen vorgestellt wird. Nur dieses ist es, worin schon der Theätet das Wesen der Dinge und den Gegenstand der Wissenschaft allein findet [2]), mit dessen Aufsuchung schon dem Phädrus zufolge alles Wissen beginnt [3]), was der Parmenides als das allein wahre Sein bezeichnet [4]), der S. 414 f. angeführten, wiederholten und bestimm-

1) Sowohl εἶδος, als ἰδέα, (wofür Phädo 103, E. 104, D. Phileb. 12, C auch μορφὴ steht) bezeichnet bei Plato im Allgemeinen zwar jede Form und Gestalt, im Besonderen jedoch die Art oder Gattung, und nach der subjektiven Seite die Vorstellung derselben, den allgemeinen Begriff; so z. B. Euthyphro 6, D. Gorg. 454, E. Theät. 148, D. Meno 72, C. Phädr. 249, B. 265, D. Soph. 253, D. Parm. 129, C. 132, A—D. Symp. 205, B. 210, B. Rep. V, 454, A. VI, 507, B. VIII, 544, D. Phileb. 15, D. 23, D. 32, C u. ö. vgl. Ast Lex. Plat. Brandis gr.-röm. Phil. II, a, 221 ff. Nach Arist. Metaph. I, 6 (s. o. S. 417) scheint Plato diesen Sprachgebrauch festgestellt zu haben. Einen Unterschied in der Bedeutung beider Ausdrücke haben Aeltere und Neuere vergeblich auszumitteln gesucht. So Seneca ep. 18, 18 ff. mit der Behauptung, die er natürlich nicht selbst erfunden hat, ἰδέα sei das *exemplar*, εἶδος die *forma ab exemplari sumta*, jenes das Urbild, dieses das Abbild; was dann ein Neuplatoniker, wie Joann. Diac.' Alleg. in Hes. Theog. S. 452 Ox. (der diese Weisheit wohl Proklus verdankt), weiter dahin ausführt, dass ἰδέα mit dem einfachen ι das schlechthin Einfache, das αὐτοὲν, die αὐτοδυὰς u. s. f. bezeichne, εἶδος mit seinem Diphthong τὰ σύνθετα ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος ἢ μορφῆς (add. καὶ ὕλης). Solche Behauptungen bedürfen nun keiner Widerlegung. Auch Richter (de Id. Plat. 28 f.) und Schleiermacher (Gesch. d. Phil. 104) kann ich aber nicht beistimmen, wenn sie beide Ausdrücke so unterscheiden wollen, dass εἶδος den Gattungsbegriff, ἰδέα das Urbild bedeute, ebensowenig Deuschle's (Plat. Sprachphil. 73) und Susemihl's (Genet. Entw. 122) Bemerkung, dass bei εἶδος an den subjektiven Begriff, bei ἰδέα an die objektive Grundgestalt zu denken sei (umgekehrt Steinhart II, 225, der übrigens beide Ausdrücke als wesentlich gleichbedeutend anerkennt). Eine Vergleichung der obigen und anderer Stellen beweist, dass Plato zwischen beiden hinsichtlich ihrer **wissenschaftlichen** Bedeutung durchaus keinen Unterschied macht; m. s. z. B. Parm. 132, A ff. 135 B.

2) Theät. 185, B nachdem verschiedene Begriffe genannt sind: ταῦτα δὴ πάντα διὰ τίνος περὶ αὐτοῖν διανοεῖ; οὔτε γὰρ δι' ἀκοῆς οὔτε δι' ὄψεως οἷόν τε τὸ **κοινὸν** λαμβάνειν περὶ αὐτῶν. Ebd. C: ἡ δὲ διὰ τίνος δύναμις τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι; 186, D (mit Beziehung hierauf): ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν (sinnliche Eindrücke) οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.

3) Phädr. 265, D (s. o. S. 390, wo auch noch weitere Belege beigebracht sind); ebd. 249, B.

4) Z. B. 132, C, wo das εἶδος als das ἓν ὃ ἐπὶ πᾶσι τὸ νόημα ἐπὸν νοεῖ, μίαν

ten Erklärungen nicht zu gedenken. Ausdrücklich definirt daher Plato [1]) die Idee als das, was dem vielen Gleichnamigen gemeinsam ist, und ebenso Aristoteles [2]) als das ἓν ἐπὶ πολλῶν. Wenn somit in einer neueren Darstellung [3]) behauptet wird, den Inhalt der Ideen

τινὰ οὖσαν ἰδέαν, als das ἓν ἀεὶ ὂν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν bezeichnet wird, 135, A: ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν. Vgl. Rep. VI, 507, B: πολλὰ καλὰ.. καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναί φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ... καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες ὃ ἔστιν ἕκαστον προςαγορεύομεν... καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν ὁρᾶσθαι δ' οὔ. Von derselben Voraussetzung, dass für jede Mehrheit eine Idee als Einheit angenommen werden müsse, geht Tim. 31, A aus.

1) Rep. X, 596, A: εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. Ritter (II, 306 vgl. 303, A. 3) übersetzt diese Stelle: „dass einem Jeden eine Idee beigelegt werde, was wir als ein Vieles mit demselben Nennworte bezeichnen", und er folgert daraus, da nicht blos jedes Einzelwesen, sondern auch jede Eigenschaft, jeder Zustand und jedes Verhältniss und selbst das Veränderliche in Nennwörtern dargestellt werden könne, jedes ὄνομα aber eine Idee bezeichne, so können die Ideen nicht blos die allgemeinen Begriffe ausdrücken. Hiebei ist aber gerade die Hauptsache, dass der Idee das Vielen gemeinsame ὄνομα entspricht, übersehen.

2) Metaph. I, 9. 990, b, 6: καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τί ἐστι [ἐν τοῖς εἴδεσι] καὶ παρὰ τὰς οὐσίας (d. h. οὐσίαι im aristotelischen Sinn, Substanzen) τῶν τε(?)ἄλλων ὧν ἐστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν. Daher auch im Folgenden das ἓν ἐπὶ πολλῶν unter den platonischen Beweisen für die Ideenlehre aufgeführt wird, s. o. S. 416. Vgl. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 30: ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προςηγόρευσαν. Ebd. 1079, a, 9. 32. Anal. post. I, 11. Anf.

3) Ritter a. a. O. Was R. für seine Ansicht anführt ist 1) das bereits Anm. 1 Widerlegte; 2) dass Krat. 386, D u. ö. nicht blos den Dingen, sondern auch den Handlungen oder Thätigkeiten der Dinge eine Beharrlichkeit des Wesens beigelegt werde, woraus aber nicht folgt, dass auch diese Thätigkeiten als einzelne, und nicht vielmehr ihre allgemeinen Begriffe, den Inhalt der sie betreffenden Ideen bilden; 3) dass die Seele nach Plato unsinnlich und unvergänglich sei, was aber gleichfalls nicht im Geringsten beweist, dass sie eine Idee ist; 4) endlich, dass nach Theät. 184, D auch die einzelne Seele als eine Idee angesehen und Phädo 102, B das, was Simmias ist und was Sokrates ist, von dem, was an beiden ist, unterschieden werde. Aber die letztere Stelle zeugt vielmehr gegen Ritter, denn das was Simmias und was Sokrates ist, d. h. ihr individuelles Wesen, wird hier eben von der Idee, als dem Gemeinsamen, an dem sie beide theilhaben, unterschieden; in der erstern (Theät. 184, D) ist allerdings davon die Rede, dass die einzelnen Empfindungen εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν, zusammenlaufen, aber schon der letztere Beisatz kann zeigen, dass wir es hier nicht mit dem strengeren philosophischen

bilde nicht blos das Allgemeine in dem Sinne, den wir mit dem Worte verbinden, sondern auch das Individuelle, so ist diess nicht blos nicht zu beweisen, sondern es steht im Widerspruch mit Plato's klaren Bestimmungen.

Dieses Allgemeine, welches die Idee ist, denkt sich nun Plato von der Erscheinungswelt gesondert, als für sich seiende Substanz [1]. Der überweltliche Ort ist es, in welchem allein das Feld der Wahrheit liegt, in welchem die Götter und die reinen Seelen die farb- gestalt- und körperlose Wesenheit, die über alles Werden erhabene, in keinem Andern, sondern nur im reinen Wesen seiende Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissenschaft anschauen [2]; nicht in einem Andern ist die Urschönheit, in einem lebenden Wesen, oder auf der Erde oder im Himmel oder irgendwo sonst, sondern rein für sich und bei sich selbst bleibt sie ewig in Einer Gestalt (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), unberührt von den Veränderungen dessen, was an ihr theilnimmt [3]; einartig und keinerlei Wechsel

Sprachgebrauch von ἰδέα oder εἶδος zu thun haben, sondern dieses Wort in eben dem unbestimmten Sinne steht, wie Tim. 28, A. 59, C. 69, C. 70, C. 71, A. Rep. VI, 507, E u. ö.; so auch in der von Ritter mit Unrecht für sich angeführten Stelle Theät. 157, C. Dass die Seele keine Idee im eigentlichen Sinne sei, ist im Phädo S. 103, E. 104, C. 105, C f. mit aller Bestimmtheit gesagt. S. auch unten.

1) Dieses Wort in dem ursprünglichen aristotelischen Sinne genommen, wornach es überhaupt ein Fürsichbestehendes, keinem Andern als Theil oder Eigenschaft Inhärirendes, keines von ihm selbst verschiedenen Substrats Bedürftiges bezeichnet. Versteht man allerdings unter einer Substanz mit Herbart (a. a. O. Werke XII, 76) ein Ding, welchem mehrere veränderliche Eigenschaften zukommen, während es selbst im Wechsel dieser Eigenschaften beharrt, so hat man allen Grund mit Demselben gegen die Behauptung, dass die Ideen Substanzen seien, sich zu verwahren.

2) Phädr. 247, C f.

3) Symp. 211, A. Dass jedoch die Ideen hier „von den Gattungsbegriffen auf's Bestimmteste unterschieden werden" (Steinhart Pl. W. IV, 254), oder dass (wie mit etwas veränderter Terminologie ebd. S. 641 gesagt wird) der Artbegriff nur insofern zur Idee werde, insofern er Antheil an den idealen Gattungsbegriffen hat, kann ich nicht zugeben, denn den Inhalt der Ideen bilden nach dem Obigen die allgemeinen Begriffe überhaupt (welche von Plato freilich hypostasirt werden), ohne dass in dieser Beziehung zwischen idealen und anderen Begriffen unterschieden, oder die Arten, die sich ohnedem alle, mit Ausnahme der untersten, auch wieder als Gattungen betrachten lassen, aus dem Bereich der Ideen ausgeschlossen würden. M. vgl. in letzterer Be-

unterworfen ist das Wesen der Dinge schlechthin für sich [1]; als die ewigen Urbilder des Seienden stehen die Ideen da, alles Andere dagegen ist ihnen nachgebildet [2]; rein für sich (αὐτὰ καθ' αὑτὰ) und getrennt von dem, was an ihnen Theil hat (χωρὶς), sind sie im intelligibeln Orte (τόπος νοητὸς), nicht mit den Augen, sondern allein mit dem Denken zu schauen [3], nur ihre Schattenbilder sind die sichtbaren Dinge [4]. Die Ideen sind mit Einem Worte nach einer bei Aristoteles stehenden Bezeichnung [5], χωρισταὶ, d. h. es kommt ihnen ein von dem Sein der Dinge durchaus unabhängiges und verschiedenes Sein zu, sie sind für sich bestehende Wesenheiten [6]. — Wenn man daher die platonischen Ideen bald mit sinnlichen Substanzen, mit hypostasirten Phantasiebildern (Idealen), bald mit subjektiven Begriffen verwechselt hat, so ist weder die eine noch die andere von diesen Vorstellungen richtig. Die erstere [7] ist jetzt wohl so ziemlich aufgegeben, und sie widerlegt sich auch schon durch das, was so eben aus dem Phädrus, dem Gastmahl und der Republik mitgetheilt wurde; weiter mag noch auf die Erklärung des Timäus (52, B f.), dass nur das Abbild der Idee, überhaupt nur das Werdende, nicht das wahrhaft Seiende im Raume sei, nebst dem bestätigenden Zeugniss des Aristoteles [8] verwiesen werden. Sollte

ziehung auch Rep. VI, 511, C (s. o. S. 367). Parm. 130, C ff. Phil. 16, C (s. o. 396) und was tiefer unten über den Umfang der Ideenwelt zu bemerken sein wird.

1) Phädo 78, D: ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτὸ, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται.

2) Tim. 28, A. Parm. 132, D. Theät. 176, E.

3) Parm. 128, E. 130, B f. 135, A. Phädo 100, B.

4) Rep. VII, 517, A f. VI, 507, B.

5) Z. B. Metaph. I, 9. 991, b, 2. XIII, 9. 1086, a, 31 ff. Phys. II, 2. 193, b, 35 vgl. Anal. post. I, 11. 77, a, 5. Metaph. I, 6. 987, b, 8. 29 und meine Plat. Stud. 230.

6) οὐσίαι, wie sie Aristoteles nennt; m. s. Metaph. I, 9. 990, b, 30. 991, b, 1. III, 6. 1002, b, 29. VII, 16. 1040, b, 26. Wie sich diese Bestimmung mit der andern, dass die Dinge nur in den Ideen und durch die Ideen sind, vertrage, kann erst später untersucht werden.

7) Sie findet sich z. B. bei Tiedemann Geist d. spek. Phil. II, 91 f., wo unter „Substanzen" eben diese sinnlichen Substanzen verstanden werden, und im Grunde auch bei van Heusde Init. phil. Plat. II, 3, 30. 40.

8) Phys. IV, 1. 209, b, 33. Πλάτωνι μέντοι λεκτέον.. διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη. III, 4. 203, a, 8: Πλάτων δὲ ἔξω [τοῦ οὐρανοῦ] μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέπου εἶναι αὐτάς.

man aber dagegen anführen, dass Plato vom überweltlichen Ort redet, und sein Schüler die Ideen als αἰσθητὰ ἀΐδια bezeichnet [1]), so ist doch das Bildliche der ersteren Darstellung zu augenscheinlich, als dass sie etwas gegen uns beweisen könnte, ebenso liegt aber auch bei der aristotelischen Bemerkung am Tage, dass sie nicht Plato's eigene Ansicht berichten, sondern dieselbe durch ihre Consequenz widerlegen will [2]). Verbreiteter ist die andere Annahme, nach welcher die platonischen Ideen subjektive Gedanken wären; denn wird sie auch kaum noch Jemand für nichts weiter, als für Begriffe der menschlichen Vernunft halten [3]), so ist dagegen auch neuerdings wieder behauptet worden, sie seien nichts für sich Seiendes, sondern nur die Gedanken der Gottheit [4]). Dieses ist indessen so unrichtig, als jenes. An positiven Beweisen für diese Behauptung fehlt es durchaus; denn dass Plato von der Untersuchung über das Wesen des Wissens zur Ideenlehre geführt wurde, diess kann theils überhaupt nichts beweisen, theils steht diesem Umstand die objektive Ableitung der Ideen [5]) zur Seite; dass ferner die Ideen als die Urbilder bezeichnet werden, nach welchen der göttliche Verstand die Welt gebildet habe [6]), oder auch als die Gegenstände,

1) Arist. Metaph. III, 2. 997, b, 5 ff. vgl. VII, 16. 1040, b, 30.

2) S. m. Plat. Stud. S. 231.

3) Buhle Gesch. d. Phil. II, 96 ff. Tennemann Syst. d. Plat. Phil. II, 118 f. (vgl. Gesch. d. Phil. II, 296 ff.), der übrigens die Ideen, sofern sie als Urbilder der Dinge betrachtet werden, gleichfalls Vorstellungen — und sofern sie im menschlichen Geiste sind, Werke der Gottheit sein lässt. Plat. II, 125. III, 11 ff. 155 ff. Gesch. d. Phil. II, 369 ff.

4) Schon im Alterthum findet sich diese Vorstellung bei den jüngeren Platonikern (wie Alcinous Isag. c. 9. Nikomachus Arithm. Introd. I, 6. S. 8), und ganz allgemein ist sie im Neuplatonismus (m. vgl. unsern 3. Th. 1. A. S. 444. 512. 739. 913. 932 f.); dabei wird aber doch zugleich an der Substantialität der Ideen festgehalten, und dass beides sich widerspricht, bemerkt man nicht. Die gleiche Auffassung der Ideenlehre ist bei den platonisirenden Realisten des Mittelalters herkömmlich. Von Neueren vgl. m. u. A. Meiners Gesch. d. Wissensch. II, 803, und aus der Gegenwart Stallbaum Plat. Tim. 40. Parm. 269 ff. Richter De Id. Plat. S. 21 f. 66 ff. Auch Kühn De Dialectica Plat. S. 9. 47 f. nähert sich dieser Ansicht durch die Annahme, dass die Ideen in Gott als dem allerrealsten Wesen subsistiren und zugleich von seinem Denken umfasst seien. Aehnlich Ebben Plat. id. doctr. 74 ff.

5) Oben S. 414 ff.

6) Tim. 28, A. Rep. X, 596, A ff. Phädr. 247, A.

welche die menschliche Vernunft betrachte [1]), diess macht sie nicht zu blossen Erzeugnissen der göttlichen oder der menschlichen Vernunft: die Ideen werden ja hier der Thätigkeit der Vernunft ebenso vorausgesetzt, wie die Aussendinge der Thätigkeit des Sinnes, der sie wahrnimmt. Ebensowenig folgt jene Ansicht daraus, dass dem Philebus (28, D f. 30, C f.) zufolge der königliche Verstand des Zeus die Macht ist, welche Alles ordnet und verwaltet, denn Zeus bezeichnet hier nichts anderes, als die Seele des Weltganzen, und die Vernunft kommt ihm, wie ausdrücklich bemerkt wird, von der über ihm stehenden Ursache, der Idee, zu [2]), welche demnach nicht als das Erzeugniss, sondern als die Bedingung der sie denkenden Vernunft behandelt ist; wird endlich Rep. X, 597, B ff. Gott der Erzeuger genannt, welcher das Bett-an-sich, also die Idee desselben, gemacht habe, so ist zu erwägen, dass diess einestheils mehr ein populärer als ein streng philosophischer Ausdruck ist, und anderntheils Gott dem Plato, wie unten noch gezeigt werden soll, auch wieder mit der höchsten Idee zusammenfliesst, deren Erzeugnisse die abgeleiteten Ideen immerhin genannt werden können, ohne dass doch darum die Idee nur im Denken und durch's Denken einer von ihr verschiedenen Persönlichkeit existirte [3]). Dagegen ist die Substantialität der Ideen ausser dem bestimmten Zeugniss des Aristoteles auch durch die eben angeführten platonischen Stellen gesichert. Die Ideen, welche schlechthin in keinem Andern, sondern rein für sich sind, welche ungeworden und unvergänglich als die ewigen Urbilder der Dinge dastehen, nach welchen sich auch der göttliche Verstand richtet, können nicht zugleich Geschöpfe dieses Verstandes sein, welche nur ihm ihr Dasein zu verdanken hätten. Gerade die Ewigkeit der Ideen wird ja von Plato auf's Stärkste betont und als das wesentlichste von den Merkmalen betrachtet, durch welche sie sich von der Erscheinung unterscheiden [4]): wie könnten sie da zu-

1) Tim. 52, A und oft.

2) Ich werde auf Beides später noch zurückkommen.

3) Hermann hatte daher keinen Grund, in unserer Stelle eine ganz neue Wendung der Ideenlehre und einen Beweis für die spätere Abfassung des zehnten Buchs der Republik zu finden (Plat. 540. 695); vgl. Susemihl Genet. Entw. II, 262 f. Steinhart IV, 258.

4) Z. B. Tim. 27, D: ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τόδε· τί τὸ ὂν ἀεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ ὂν δὲ οὐδέποτε u. s. w. Ebd. 28, C. Symp. 210, E. Auch Aristoteles bezeichnet die Ideen nicht selten als ewig; so Metaph. I, 9. 990, b, 33. 991, a, 26. III, 2. 997, b, 5 ff.

gleich Gedanken sein, die doch immer erst aus der denkenden Seele entsprungen sind? Zum Ueberfluss erwähnt aber Plato selbst der Vermuthung, dass die Ideen blosse Gedanken sein könnten, die kein anderes Dasein haben, als in der Seele [1]), und er beseitigt dieselbe mit der Bemerkung: wenn die Ideen diess wären, so müsste auch alles, was an den Ideen Theil hat, ein Denkendes sein; und an einem andern Ort [2]) verwahrt er sich ausdrücklich gegen die Vorstellung, als ob die Idee des Schönen eine Rede oder ein Wissen wäre. Auch Aristoteles kann nichts davon gewusst haben, dass die Ideen nur die Gedanken des Wesens der Dinge, und nicht vielmehr dieses Wesen selbst seien [3]). Wir werden daher mit aller Sicherheit behaupten können, dass Plato diese Vorstellung nicht gehabt habe [4]).

Muss aber auch das Wirkliche, welches Gegenstand des Denkens ist, ein Substantielles sein, so darf es darum doch nicht in der Weise der Eleaten als eine Einheit ohne alle Vielheit, als ein Beharrliches ohne alle Bewegung gedacht werden. Wenn Alles als Eines gesetzt wird, so liesse sich, wie der Sophist [5]) zeigt, schon gar nichts von ihm aussagen, denn sobald wir ein Prädikat mit einem Subjekt, einen Namen mit einer Sache verbinden, setzen wir bereits eine Vielheit; wenn wir sagen: das Eins ist, so reden wir von dem

1) Parm. 132, B vgl. Tim. 51, C. Dass Plato hiebei den Nominalismus des Antisthenes im Auge zu haben scheint, ist schon S. 212, 1 bemerkt worden.

2) Symp. 211, A.

3) Es bedarf diess kaum eines Beweises. Aristoteles bezeichnet sie nicht allein nirgends als Gedanken, auch nicht als Gedanken der Gottheit, sondern er nennt sie, wie wir gesehen haben, ausdrücklich ewige Substanzen. Kann man aber glauben, dass er es unterlassen hätte, der Ideenlehre den Widerspruch dieser Bestimmung mit jener andern vorzurücken, wenn er von der letztern etwas gewusst hätte?

4) Sagt man aber mit Stallbaum (Parm. 269 vgl. S. 272. Tim. 41): *ideas esse sempiternas numinis divini cogitationes, in quibus inest ipsa rerum essentia ita quidem, ut quales res cogitantur, tales etiam sint et vi sua consistant... in ideis veram* οὐσίαν *contineri*, so entsteht sofort die Frage: haben die Ideen das Wesen der Dinge nur zum Inhalt und Gegenstand, so dass sie selbst davon verschieden sind wie Subjektives und Objektives, oder sind sie wirklich das Substantielle in den Dingen? und wie können sie diess sein, wenn sie doch Gedanken der Gottheit sind? müsste nicht dann gerade die Folgerung im vollsten Maass gelten, durch welche Plato Parm. a. a. O. die Vermuthung, dass die Ideen blosse Gedanken seien, widerlegt: ἢ ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι?

5) 244, B—245, E.

Eins und dem Sein als von Zweien, wenn wir das Eins oder das Seiende benennen, unterscheiden wir diese Benennung von ihm selbst. Es könnte ferner das Seiende kein Ganzes sein [1], denn im Begriff des Ganzen liegt auch der der Theile: das Ganze ist nicht reine Einheit, sondern eine Mehrheit, deren Theile im Verhältniss der Einheit stehen. Soll weiter dem Seienden die Einheit oder die Ganzheit als Prädikat beigelegt werden, so werden ebendamit beide vom Sein selbst unterschieden, sollen sie nicht blosse Prädikate desselben, sondern unmittelbar es selbst sein, so wäre es nicht mehr das Seiende. Wollte man endlich sagen, es sei überhaupt kein Ganzes, so könnte dem Seienden nicht allein keine Grösse zukommen, sondern es könnte überhaupt nichts sein oder werden. Noch weniger lässt sich aber freilich annehmen, dass Alles blosse Vielheit sei [2]. Das Richtige kann vielmehr nur sein, dass wir die Einheit und die Vielheit gleichsehr zugeben. Wie lässt sich aber beides vereinigen? Nach S. 251 ff. nur durch die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe. Wäre freilich keine Verknüpfung der Begriffe möglich, so könnte keinem Ding ein von ihm selbst verschiedenes Prädikat beigelegt werden [3], wir könnten mithin auch von dem Seienden nur sagen, dass es sei, in keiner Beziehung dagegen, dass es nicht sei; woraus sich als weitere Folgerung die Einheit alles Seins unvermeidlich ergeben würde. Jene Voraussetzung ist jedoch unrichtig, wie sie es denn sein muss, wenn überhaupt eine Rede und Erkenntniss möglich sein soll [4]. Eine genauere Untersuchung überzeugt uns, dass zwar gewisse Begriffe einander ausschliessen, andere dagegen sich vertragen und selbst voraussetzen: mit dem Begriff des Seins z. B. vertragen sich alle jene Begriffe, die irgend eine Bestimmtheit des Seins ausdrücken, auch wenn sie sich unter einander ausschliessen, wie die der Ruhe und der Bewegung. Sofern nun Begriffe sich verbinden lassen, sind sie einerlei, d. h. das Sein des einen ist auch das des andern, sofern sie sich nicht verbinden lassen, sind sie verschieden, d. h. das Sein des einen ist das Nichtsein des andern. Und da nun jeder Begriff mit vielen sich verbinden lässt, mit unzählig vielen aber auch nicht, so kommt jedem in vielen Be-

1) Was es doch nach Parmenides sein soll; s. unsern 1. Th. 401, 2.

2) S. o. S. 414 f.

3) Die Behauptung des Antisthenes; s. o. S. 210.

4) Diess S. 259, D f. 251, B f.

ziehungen das Sein zu, ebenso aber in vielen das Nichtsein. Das Nichtseiende ist daher ebensowohl als das Seiende, denn das Nichtsein ist selbst ein Sein, nämlich das Anderssein (also nicht das absolute, sondern das beziehungsweise Nichtsein, die Negation eines bestimmten Seins), und ebenso ist in jedem Sein auch ein Nichtsein, der Unterschied [1]. Das heisst also: das wahrhaft Seiende ist nicht reines, sondern bestimmtes Sein, es giebt ebendesshalb nicht blos Ein Seiendes, sondern viele, und diese vielen stehen unter einander in den mannigfaltigsten Verhältnissen der Identität und des Unterschieds, der Ausschliessung und der Gemeinschaft.

Das gleiche Ergebniss gewinnt in Folge einer abstrakteren und tiefer in's Einzelne gehenden dialektischen Ausführung auch der Parmenides [2]. Die zwei Sätze, von welchen der zweite Theil dieses Gesprächs ausgeht: »das Eins ist«, und: »das Eins ist nicht«, besagen das Gleiche, wie die zwei im Sophisten widerlegten Voraussetzungen, dass Alles Eines und dass Alles eine Vielheit sei, und indem nun jene Sätze durch Ableitung widersprechender Consequenzen beide *ad absurdum* geführt werden, so ist ebendamit die Forderung ausgesprochen, dass das wahrhaft Seiende als eine die Vielheit in sich befassende Einheit bestimmt werde. Zugleich wird aber durch die Art, wie in dieser apagogischen Beweisführung der Begriff des Seins gefasst ist, und durch die Widersprüche, welche aus dieser Fassung hervorgehen, angedeutet, dass jenes wahrhafte Sein von dem empirischen, das räumlich und zeitlich begrenzt keine wirkliche Einheit zulässt, wesentlich verschieden zu denken sei.

An diese Darstellung schliesst sich die des Phileb. S. 14, C—17, A an, wie sie denn auch unverkennbar auf dieselbe zurückweist [3]. Das Resultat der früheren Untersuchungen wird hier in der Kürze dahin zusammengefasst, dass das Eine Vieles sei, und das Viele Eines, und dass dieses nicht blos von dem Gewordenen und Vergänglichen, sondern ebenso auch von den reinen Begriffen gelte, dass auch sie aus Einem und Vielen zusammengesetzt seien, und Grenze und Unbegrenztheit in sich haben, dass desshalb Ein und dasselbe dem

1) M. vgl. hierüber besonders S. 256, E — 259, B. 260, E.

2) Hinsichtlich dessen ich im Uebrigen auf die S. 415, 4 genannten Untersuchungen verweise.

3) Vgl. Philebus 14, C ff. mit Parmenides 129, B ff., Philebus 15, B mit Parmenides 130, C ff.

Denken bald als Eines, bald als Vieles erscheine [1]. Plato erklärt also einerseits zwar nur das Ewige, Sichselbstgleiche, Raumlose und Untheilbare für ein wahrhaft Seiendes; andererseits aber will er dieses nicht mit den Eleaten als Eine allgemeine Substanz, sondern als eine Vielheit von Substanzen gedacht wissen, von denen jede ihrer Einheit unbeschadet eine Mehrheit von Bestimmungen und Beziehungen in sich vereinigt. Diess war schon durch den Ursprung der Ideenlehre gefordert; denn die sokratischen Begriffe, welche den logischen Kern der Ideen bilden, sind eben dadurch entstanden, dass die verschiedenen Seiten und Eigenschaften der Dinge dialektisch zur Einheit verknüpft werden. Diese Bestimmung war aber Plato auch desshalb unentbehrlich, weil von einer Theilnahme der Dinge an den Ideen so wenig, wie von einer Verknüpfung der Begriffe die Rede sein könnte, wenn diese nur als unterschiedslose Einheit gedacht würden [2]. Es ist hier also der Punkt, wo sich die platonische Metaphysik auf's Bestimmteste von der eleatischen scheidet, und zeigt, dass es ihr nicht um die Läugnung, sondern um die Erklärung des Gegebenen zu thun sei.

Diese Verbindung der Einheit und der Vielheit in den Ideen drückte Plato auch so aus, dass er die Ideen als Zahlen bezeich-

1) S. 15, B: die Frage sei nicht, ob Ein Subjekt viele Eigenschaften oder Ein Ganzes viele Theile in sich vereinigen könne — darüber sei man nachgerade einig — sondern es handle sich um die einheitlichen Begriffe, πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προςδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην, μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. Namentlich gehört aber hieher, was S. 396, 4 angeführt wurde.

2) Plato selbst macht diesen Gesichtspunkt mit Nachdruck geltend. In der oben (S. 428) angeführten Stelle des Sophisten zeigt er, dass die Verknüpfung der Begriffe und die Anerkennung eines Mannigfaltigen in denselben sich gegenseitig bedingen, und im Philebus a. a. O. findet er den Schlüssel des Problems, wie der einheitliche Begriff das Viele der Erscheinung in sich befassen könne, in dem Satze, dass das Wirkliche Einheit und Vielheit, Grenze und Unbegrenztheit vereinige. Ebenso haben wir es zu verstehen, wenn im Parmenides an die Bedenken, welche die Theilnahme der Dinge an den Ideen betreffen (130, E ff.), jene dialektische Erörterung sich anschliesst, deren letztes Ergebniss (s. o. S. 429) der Fortgang von dem reinen Sein der Eleaten zu der erfüllten und mannigfach gegliederten Idee ist. Näheres über diesen Punkt später.

nete [1]. Doch scheint diese Darstellung erst seinen späteren Jahren anzugehören. In den platonischen Schriften findet sie sich noch nicht. Hier wird wohl zwischen einer reinen und einer empirischen Behandlung der Zahlen, wie der Mathematik überhaupt, unterschieden [2], aber jene reine Mathematik ist doch erst eine Vorstufe der Dialektik, die Zahlen, mit denen sie es zu thun hat, sind nicht ideale, sondern mathematische, sie fallen nicht mit den Ideen zusammen, sondern stehen zwischen ihnen und den sinnlichen Dingen [3] in der Mitte. Es werden ferner neben den Zahlen die Ideen derselben genannt [4], aber nur in demselben Sinn, wie überhaupt die Ideen den Dingen gegenübergestellt werden, so dass unter der Gesammtheit der Ideen auch Ideen der Zahlen vorkommen, nicht so, dass die Ideen überhaupt durch Zahlen vertreten, dass alle Ideen als solche zugleich als Zahlen bezeichnet würden. Auch Aristoteles deutet an, dass die Ideenlehre ursprünglich von der Zahlenlehre unabhängig gewesen sei [5]. Nur die Keime der späteren Darstellung lassen sich schon in einigen Stellen der platonischen Gespräche wahrnehmen. Der Philebus erklärt die pythagoreïsche Lehre von der durchgängigen Verknüpfung der Einheit und der Vielheit, der Grenze und der Unbegrenztheit, für einen Grundpfeiler der Dialektik [6], er überträgt also dieselben Bestimmungen auf die Begriffe, welche die Pythagoreer an den Zahlen nachgewiesen hatten. Weiter erkennt Plato [7] in den Zahlen und den mathematischen Verhält-

1) Genaueres hierüber s. in meinen Plat. Studien S. 239 ff. 236 Anm., bei Trendelenburg Plat. de id. et numeris doctrina ex Arist. illustr. S. 71 ff. Comm. in Arist. de An. S. 232. Brandis im Rhein. Mus. II, (1828) 562 ff. Gr.-röm. Phil. II, a, 315 ff. Ravaisson Essai sur la Métaphysique d'Aristote I, 176 ff. Schwegler und Bonitz z. d. St. d. Metaph. namentlich XIII, 6 ff.

2) S. o. S. 405.

3) Den benannten Zahlen, in denen (Phileb. 56, D) ungleiche Einheiten, wie z. B. zwei Heere oder zwei Ochsen, zusammengezählt werden, den ἀριθμοὶ ὁρατὰ ἢ ἁπτὰ σώματα ἔχοντες (Rep. VII, 525, D), den ἀριθμοὶ αἰσθητοὶ, wie sie Arist. Metaph. I, 8, Schl. XIV, 3. 1090, b, 35 nennt.

4) Rep. V, 479, B. Phädo 101, C.

5) Metaph. XIII, 4. 1078, b, 9: περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι.

6) S. o. S. 396, 4.

7) Wie diess später, in dem Abschnitt der Physik über die Weltseele, gezeigt werden soll.

nissen das Bindeglied zwischen der Idee und der Erscheinung, sie stellen uns die Ideen als das Bestimmende des Körperlichen und Räumlichen dar; sie eigneten sich insofern für ihn vorzugsweise zum Schema der Ideen, und wenn an die Stelle des rein Begrifflichen ein symbolischer Ausdruck gesetzt werden sollte, so lag es am Nächsten, die Idee und ihre Bestimmungen in arithmetischen Formeln auszudrücken. Die wirkliche Verschmelzung beider wird uns aber erst von Aristoteles berichtet. Seiner Darstellung zufolge sind die platonischen Ideen nichts anderes, als Zahlen [1]), und wenn Plato sagte, die Dinge seien das, was sie sind, durch Theilnahme an den Ideen, so wich er von der pythagoreïschen Zahlenlehre nur dadurch ab, dass er zwischen den mathematischen und den Idealzahlen [2]) unterschied, und die letzteren ihrem Dasein nach von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen abtrennte [3]). Näher liegt der Unterschied beider Zahlen darin, dass die mathematischen aus lauter gleichartigen Einheiten bestehen, und dass desshalb jede mit jeder zusammengezählt werden kann, während diess bei den Idealzahlen nicht der Fall ist [4]), dass also jene blosse Grössenbestimmungen, diese begriffliche Bestimmungen ausdrücken, dass in jenen jede Zahl jeder der Art nach gleich und nur der Grösse nach von ihr verschieden ist, wogegen sich in diesen jede von jeder der Art nach unterscheidet. Durch den begrifflichen Unterschied der Zahlen ist aber auch eine bestimmte Abfolge derselben gefordert: wie die niedrigeren Begriffe durch die höheren bedingt sind, so müssen auch von den ihnen entsprechenden Zahlen die einen durch die anderen bedingt sein, diejenigen Zahlen, welche die allgemeinsten und grundlegenden Begriffe ausdrücken, müssen allen anderen vorangehen; die Idealzahlen haben daher im Unterschied von den mathematischen

1) Z. B. Metaph. I, 6. 987, b, 20 ff. c. 8, Schl. c. 9. 991, b, 9 ff. XIII, 6 ff. Weiteres in den folgenden Anm. und Plat. Stud. 239. Auf dieselbe Lehrform bezieht sich Theophrast Metaph. S. 313 Br.: Πλάτων . . . εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμοὺς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς.

2) ἀριθμοὶ εἰδητικοὶ (Metaph. XIII, 9. 1086, a, 5. XIV, 2. 1088, b, 34. c. 3. 1090, b, 35), ἀρ. τῶν εἰδῶν (ebd. XIII, 7. 1081, a, 21. c. 8. 1083, b, 3. XIV, 3. 1090, b, 33), ἀρ. νοητοὶ (ebd. I, 8, Schl.), πρῶτοι ἀρ. (ebd. XIII, 6. 1080, b, 22. c. 7. 1081, a, 21 ff. XIV, 4 Anf. — streitig ist der Ausdruck I, 6. 987, b, 34).

3) Metaph. I, 6, besonders S. 987, a, 29. b, 22 ff.

4) Aristoteles handelt ausführlich von diesem Unterschied Metaph. XIII, 6—8, namentlich c. 6, Anf. c. 8, 1083, a, 31. Vgl. Plat. Stud. 240 f.

das Eigenthümliche, dass in ihnen das Vor und das Nach ist [1]), d. h.

1) In meinen platonischen Studien 243 ff. hatte ich diesen Ausdruck mit TRENDELENBURG auf die mathematischen Zahlen bezogen, und desshalb seiner Vermuthung beigepflichtet, dass Metaph. XIII, 6. 1080, b, 11 (οἱ μὲν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας) vor ἔχοντα ein μὴ ausgefallen sei. Ich muss nun aber, wie dieser, BRANDIS zugeben, dass sich diess nicht annehmen lässt, nicht blos weil die Handschriften und die Ausleger nichts davon wissen, sondern weil auch überhaupt das Vor und Nach der idealen und nicht der mathematischen Zahl beigelegt wird. Schon Metaph. XIII, 6. 1080, a, 16 wird aus der Voraussetzung: τὸ μὲν πρῶτόν τι αὐτοῦ [τοῦ ἀριθμοῦ] τὸ δ' ἐχόμενον, ἕτερον ὂν τῷ εἴδει ἕκαστον, geschlossen: καὶ τοῦτο ἢ ἐπὶ τῶν μονάδων εὐθὺς ὑπάρχει καὶ ἔστιν ἀσύμβλητος ὁποιαοῦν μονὰς ὁποιαοῦν μονάδι, so dass also diejenigen Zahlen ungleichartig (ἀσύμβλητοι) sind, von welchen wegen ihrer begrifflichen Verschiedenheit die eine früher, die andere später ist. Ebenso heisst es c. 7. 1081, a, 17: wenn alle Einheiten ungleichartig wären, so könnte es weder die mathematische Zahl geben, noch die der Ideen: οὐ γὰρ ἔσται ἡ δυὰς πρώτη . . ἔπειτα οἱ ἑξῆς ἀριθμοί. . ἅμα γὰρ αἱ ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ μονάδες γεννῶνται. Es sollen demnach unter jener Voraussetzung desshalb keine Idealzahlen möglich sein, weil durch dieselbe die Aufeinanderfolge der Zahlen, das Vor und Nach, aufgehoben würde; dieses muss mithin gerade den Idealzahlen zukommen. Noch deutlicher wird diess im Folgenden, und ebenso Z. 35 ff., wo beidemale den μονάδες ἀσύμβλητοι die μονάδες προτέραι καὶ ὑστέραι substituirt werden (vgl. auch c. 8. 1083, a, 33), und 1081, b, 28, wo in Beziehung auf die πρώτη δυὰς u. s. w. gefragt wird: τίνα τρόπον ἐκ προτέρων μονάδων καὶ ὑστέρων σύγκεινται; Sehr klar ist ferner S. 1082, a, 26 ff., wo Aristoteles gegen die platonische Annahme der Idealzahlen einwendet: aus ihren Voraussetzungen würde sich ergeben, dass nicht blos die ganzen Zahlen, sondern auch die Theile derselben, im Verhältniss des Vor und Nach stehen, dass also auch diese Ideen sein müssten, und somit eine Idee aus mehreren Ideen (die ideale Acht z. B. aus zwei idealen Vier) zusammengesetzt sein müsste. Weiter heisst es 1082, b, 19 ff.: wenn es einen ἀριθμὸς πρῶτος καὶ δεύτερος gebe, so können die Einheiten in der Drei-an-sich denen in der Zwei-an-sich nicht gleichartig (ἀδιάφοροι, was = συμβλητοὶ) sein, und c. 8. 1083, a, 6 wird der Annahme, dass die Einheiten der Idealzahlen ungleichartig (διάφοροι = ἀσύμβλητοι) seien, die Frage entgegengehalten: ob sie sich quantitativ oder qualitativ unterscheiden, und ob, jenes angenommen, αἱ πρῶται μείζους ἢ ἐλάττους καὶ αἱ ὕστερον ἐπιδιδόασιν, ἢ τοὐναντίον; Wird endlich 1083, b, 32 geschlossen, da die Einheit früher sei, als die Zweiheit, so müsste sie (nach platonischen Voraussetzungen) ihre Idee sein, so liegt auch hierin, dass es die Ideen sind, die im Verhältniss des Vor und Nach stehen. Steht es nun nach diesen Stellen ausser Zweifel, dass das πρότερον καὶ ὕστερον bei Aristoteles die Eigenthümlichkeit der Idealzahlen bezeichnet, so geben sie zugleich auch über die Bedeutung jenes Ausdrucks Aufschluss. Früher ist die Zahl, aus welcher eine andere entsteht; die Zahl Zwei z. B. früher, als die

dass eine feste Reihenfolge unter ihnen stattfindet. So beliebt aber auch diese Lehrform in der älteren Akademie war, und so viel in

Vier, diese früher, als die Acht, denn aus der idealen Zweizahl und der δυὰς ἀόριστος entsteht die Vierzahl, aus dieser die Achtzahl (Metaph. XIII, 7. 1081, b, 21. 1082, a, 33), nur nicht (vgl. Arist. ebd.) κατὰ πρόςθεσιν, so dass nun die Zweizahl in der Vierzahl enthalten wäre, sondern durch γέννησις (was man sich nun näher unter dieser mystischen Bezeichnung denken mag), so dass eine Zahl die andere zum Produkt hat. Das Vor und Nach bezeichnet also das Verhältniss des Faktors zum Produkt, des Bedingenden zum Bedingten. Für diese Bedeutung des Ausdrucks beruft sich Trendelenburg (Plat. de id. doctr. S. 81) mit Recht auf Metaph. V, 11. 1019, a: τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα· τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· (ebenso Phys. VIII, 7. 260, b, 17. Theophr. Metaph. 308, 12 Br., wo den πρότερα die ἀρχαὶ, den ὕστερα das daraus Abgeleitete entspricht) ᾗ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων. Vgl. auch Kateg. c. 12: πρότερον ἑτέρου ἕτερον λέγεται τετραχῶς, πρῶτον μὲν καὶ κυριώτατα κατὰ χρόνον ... δεύτερον δὲ τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, οἷον τὸ ἓν τῶν δύο πρότερον· δυοῖν μὲν γὰρ ὄντων ἀκολουθεῖ εὐθὺς τὸ ἓν εἶναι, ἑνὸς δὲ ὄντος οὐκ ἀναγκαῖον δύο εἶναι u. s. w., und von Plato Parm. 153, B: πάντων ἄρα τὸ ἓν πρῶτον γέγονε τῶν ἀριθμὸν ἐχόντων... πρῶτον δέ γε, οἶμαι, γεγονὸς πρότερον γέγονε, τὰ δὲ ἄλλα ὕστερον. Was mich früher hiegegen bedenklich gemacht hatte, dass nach Metaph. III, 3. 999, a, 12 in den Einzeldingen (ἄτομα) kein Vor und Nach sein soll, halte ich nicht mehr für erheblich, denn sind diese auch durch anderes Einzelnes bedingt, so findet doch unter den Einzelwesen, in welche die untersten Artbegriffe am Ende auseinandergehen (und nur diese hat Arist. hier im Auge; vgl. S. 998, b, 14 ff.), nicht das Verhältniss des Bedingenden zum Bedingten, oder des höheren Begriffs zum niedrigern statt, sondern sie sind sich logisch coordinirt. — Wie lässt sich nun aber mit dieser Auffassung des Vor und Nach die wiederholte Aussage des Arist. (Metaph. III, 3. 999, a, 6. Eth. Nik. I, 4. 1096, a, 17. Eth. Eud. I, 8. 1218, a vgl. meine Plat. Stud. S. 243 f.) vereinigen, dass Plato und seine Schule von demjenigen, in dem das Vor und Nach stattfindet, keine Ideen angenommen habe? Gegen die Auskunft von Brandis, das πρότερον καὶ ὕστερον in diesen Stellen in anderem Sinne zu nehmen, als in den früher besprochenen, hier nämlich als Bezeichnung der numerischen, Metaph. XIII dagegen als Bezeichnung der begrifflichen Abfolge, muss ich meine frühere Einwendung wiederholen, dass ein Kunstausdruck, wie das πρ. κ. ὕστ., von demselben Schriftsteller in derselben Weise und analogem Zusammenhange gebraucht, unmöglich Entgegengesetztes bedeuten kann. Alles Bisherige zeigt zur Genüge, dass der Ausdruck: „Dinge, in denen das Vor und Nach ist", in der platonischen Schule die stehende Bezeichnung für die Eigenthümlichkeit gewisser Zahlen war; wie könnte nun eben dieser Ausdruck in derselben Allgemeinheit gebraucht werden, um die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit einer andern Klasse zu bezeichnen? Wenn ich aber nun früher mit Brandis und Trendelenburg geglaubt hatte, die Stellen aus Metaph. III und den bei-

dieser, mit scholastischem Formalismus, über das Verhältniss der Zahlen zu den Ideen gegrübelt wurde [1]), für Plato's ursprüngliches System kann sie keine oder doch nur eine ganz untergeordnete Bedeutung gehabt haben, da es sonst an bestimmteren Spuren dersel-

den Ethiken können sich nur auf die mathematischen Zahlen beziehen, und mich dadurch auch Metaph. XIII zu einer unrichtigen Auffassung des πρότ. κ. ὕστ. hatte verleiten lassen, so hat mich jetzt eine genauere Untersuchung überzeugt, dass nicht blos in der letztern Stelle, sondern auch in den erstern, mit den Dingen, in denen das Vor und Nach ist, die Idealzahlen gemeint sein müssen. Metaph. III, 3 ist gesagt: ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα· οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυὰς, οὐκ ἔστι τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν, und Eth. Eud. I, 8: ἔτι ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα καὶ τοῦτο χωριστόν· εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ πρώτου πρότερον. πρότερον γὰρ τὸ κοινὸν καὶ χωριστὸν διὰ τὸ ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ ἀναιρεῖσθαι τὸ πρῶτον. οἷον εἰ τὸ διπλάσιον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων, οὐκ ἐνδέχεται τὸ πολλαπλάσιον τὸ κοινῇ κατηγορούμενον εἶναι χωριστόν· ἔσται γὰρ τοῦ διπλασίου πρότερον, εἰ συμβαίνει τὸ κοινὸν εἶναι τὴν ἰδέαν. Hier beziehen sich nun die Worte: εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυὰς und: εἰ τὸ διπλάσιον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων deutlich genug auf die platonische Lehre von der δυὰς ἀόριστος, aus welcher durch ihre Verbindung mit dem Eins die πρώτη δυὰς als die erste wirkliche Zahl hervorgehen sollte (Metaph. XIII, 7. 1080, a, 14. 21. 1081, b, 4). Gerade von den Idealzahlen wird also gesagt, dass Plato und die Platoniker von ihnen keine Ideen angenommen haben, und diess ist auch, recht verstanden, ganz richtig. Von den mathematischen Zahlen giebt es Ideen, ihre Ideen sind nämlich eben die Idealzahlen: die πρώτη δυὰς z. B. ist die Idee aller in der mathematischen Zahl sich unendlich oft wiederholenden Zweiheiten (vgl. Metaph. I, 6. 987, b, 16. Rep. V, 479, B). Bei den Idealzahlen dagegen wurde kein κοινὸν χωριστὸν, d. h. keine von diesen Zahlen selbst verschiedene, für sich existirende Idee derselben, angenommen, ihr Gattungsbegriff (τὸ ἐπὶ τούτων) sollte nicht ausser ihnen (παρὰ ταῦτα) vorhanden sein, wie bei den mathematischen, eben weil sie selbst Ideen sind, weil also hier die Zahl und die Idee der Zahl zusammenfallen. Dass diess der Sinn der aristotelischen Aussage ist, erhellt namentlich aus der Stelle der eudemischen Ethik; noch bestimmter aber aus Metaph. VII, 11. 1036, b, 13: καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς· ἔνια μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὰ τὸ εἶδος καὶ οὗ τὸ εἶδος, οἷον δυάδα καὶ τὸ εἶδος δυάδος. Mit der hier entwickelten Ansicht haben sich seitdem auch Bonitz z. Metaph. XIII, 6 und Schwegler Arist. Metaph. III, 132. 221. IV, 313 einverstanden erklärt, nur dass der Erstere (Arist. Metaph. II, 153 f. 251), und ihm folgend Bonghi (Metafisica d'Aristotele 115 f. 273 f.) Metaph. III, 3 die idealen Zahlen nicht berührt glaubt, welche mir darin als ein Beispiel von Dingen, in denen das Vor und Nach ist, angeführt zu sein scheinen, und ebenso Metaph. V, 11 der von Trendelenburg und mir vermutheten Beziehung auf die platonische Zahlenlehre widerspricht.

1) Das Nähere hierüber tiefer unten.

ben in seinen Schriften nicht so gänzlich fehlen könnte. Das Wesentliche ist für ihn nur der Gedanke, welcher jener Zahlenlehre zu Grunde liegt, dass in dem Wirklichen Einheit und Vielheit organisch verknüpft sein müssen.

Wie sich Plato gegen die unterschiedslose Einheit der eleatischen Substanz erklärt, so erklärt er sich auch gegen ihre bewegungslose Unveränderlichkeit; und er hat dabei zugleich auch seinen Freund Euklid zu bekämpfen, welcher die Mehrheit des Seienden zwar zugab, aber ihm alle Bewegung und Thätigkeit absprach [1]. Diese Ansicht, bemerkt Plato, würde das Seiende für uns unerkennbar, und an sich selbst vernunftlos und leblos machen. Sollen wir an dem Seienden theilhaben, so müssen wir eine Einwirkung auf dasselbe ausüben, oder eine solche von ihm erfahren; sollen wir es erkennen, so muss unserer Erkenntnissthätigkeit auf seiner Seite ein Leiden, das Erkanntwerden, entsprechen, ein Leiden ist aber ohne Bewegung nicht möglich [2]. Soll das Wirkliche nicht ohne Geist und Vernunft sein, so muss ihm auch Leben, Seele und Bewegung zukommen [3]. So wenig wir ihm daher alle Beharrlichkeit des Seins absprechen dürfen, wenn ein Wissen möglich sein soll, ebensowenig dürfen wir es andererseits durchaus unbewegt setzen [4]; wir müssen ihm vielmehr Vernunft, Leben und Thätigkeit beilegen, wir müssen den Begriff des Seins auf den der Kraft zu-

1) Vgl. S. 183.

2) Soph. 248, A ff.

3) A. a. O. 248, E f.: Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; — Δεινὸν μέντ' ἄν, ὦ ξένε, λόγον συγχωροῖμεν. — Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μή, φῶμεν; — Καὶ πῶς; — Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφότερα ἐνόντ' αὐτῷ λέγομεν, οὐ μὴν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν αὐτά; — Καὶ τίν' ἂν ἕτερον ἔχοι τρόπον; — Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχήν, ἀκίνητον μέντοι τὸ παράπαν ἔμψυχον ὂν ἑστάναι; — Πάντα ἔμοιγε ἄλογα ταῦτ' εἶναι φαίνεται. Diese Stelle mit Hermann (Vindic. disput. de id. boni 31) so zu deuten, dass darin die Vernunft und Bewegung zwar für ein wahrhaft Seiendes erklärt, aber nicht allem wahrhaft Seienden beigelegt werden, ist den Worten nach unmöglich.

4) A. a. O. 249, B f. ξυμβαίνει δ' οὖν, ὦ Θεαίτητε, ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ.... τῷ δὴ φιλοσόφῳ . . . πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα, μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι u. s. w.

rückführen [1]). Und als etwas Kraftthätiges beschreibt Plato die Ideen auch im Phädo, wenn er sie hier für die eigentlichen und allein wahrhaft wirksamen Ursachen aller Dinge erklärt [2]), und noch

1) A. a. 247, D stellt Plato zunächst den Materialisten den Grundsatz entgegen: λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰςάπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Eben dieser Satz, heisst es dann aber weiter S. 248, C, werde von den Megarikern nicht zugegeben, weil das Thun und Leiden nur dem Werdenden zukomme, und da nun hiegegen die oben dargelegten Instanzen geltend gemacht werden, so ist ebendamit die Bestimmung, dass das Seiende nichts anderes sei, als die δύναμις, ganz allgemein von allem wahrhaft Wirklichen erwiesen. Dass nun aber unter der δύναμις nicht die Kraft, sondern die Möglichkeit, irgend eine Beziehung zu einem Anderen einzugehen, zu verstehen sei, kann ich Deuschle (Plat. Sprachphil. 35) nicht einräumen. Denn für's Erste lässt sich kaum glauben, dass Plato das ὄντως ὂν durch den Begriff der Möglichkeit definirt hätte, denselben Begriff, auf den Aristoteles das platonische μὴ ὄν, die Materie, zurückführt. Zweitens wird sich bei Plato keine einzige Stelle finden, in der δύναμις die blosse Möglichkeit bedeutete, vielmehr heisst es immer, wo es in einem dem unsrigen analogen Zusammenhang steht, Kraft oder Vermögen. Endlich erklärt sich Plato selbst unzweideutig über den Sinn, den er mit jenem Ausdruck verbindet, wenn er Rep. 477, C sagt: φήσομεν δυνάμεις γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅ τι περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν u. s. w. Diese δυνάμεις nun seien etwas Farb- und Gestaltloses, überhaupt etwas Unsinnliches, das nur an seinen Wirkungen erkannt werde, also mit Einem Wort: Kräfte.

2) S. 95, E macht Sokrates den Uebergang zur Besprechung der Ideenlehre mit der Bemerkung: es handle sich darum, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι. In seiner Jugend habe er sich auf die Naturphilosophie gelegt, um die Ursachen der Dinge zu erfahren, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι, er sei aber ganz unbefriedigt von ihr geschieden. Um so mehr habe er sich von dem Nus des Anaxagoras versprochen: da eine weltbildende Vernunft Alles auf's Beste einrichten müsse, so habe er von ihm die Endursachen aller Dinge zu erfahren gehofft. Er sei jedoch in dieser Hoffnung schmählich getäuscht worden: statt der Vernunftursachen habe Anaxagoras nur materielle genannt. In Wahrheit seien aber diese nur die unentbehrlichen Mittel (ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον), die wahren und allein wirksamen Ursachen seien die Endursachen (τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ [es ist von den Himmelskörpern die Rede] τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν . . . καὶ ὡς ἀληθῶς τἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν οὐδὲν οἴονται 99, B). Da ihm nun Niemand diese Ursachen in den Dingen nachgewiesen habe, so habe er selbst sie in den Begriffen gesucht, und so nehme er denn hinfort an, dass nur die Gegenwart der Idee (des καλὸν αὐτὸ u. s. f.) Jedes zu dem mache, was es ist. In

bestimmter im Philebus, indem er der höchsten Ursache, unter der wir nur die Ideen verstehen können [1]), Weisheit und Vernunft zu-

dieser ganzen Auseinandersetzung wird nun zwischen der begrifflichen, der wirkenden und der Endursache nicht blos nicht unterschieden, sondern alle drei werden deutlich genug für Ein und Dasselbe erklärt: die Ideen, nach aristotelischer Terminologie zunächst die begriffliche oder formale Ursache, sollen eben das leisten, was Plato an Anaxagoras vermisst, das ἄριστον und βέλτιστον aufzuzeigen, sie fallen mit den Endursachen zusammen; ausser ihnen erklärt aber Plato (S. 100, D) von keiner weiteren Ursache etwas wissen zu wollen; sie genügen ihm also, es ist in ihnen selbst, wie er diess ja auch ausdrücklich sagt, die Kraft, welche die Welt zusammenhält, sie sind, wie Aristoteles (gen. et corr. II, 9. 335, b, 7 ff. Metaph. I, 9. 991, b, 3. XIII, 5. 1080, a, 2) aus Anlass unserer Stelle sagt, καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια.

1) Plato unterscheidet im Philebus 23, C ff. vgl. 16, C viererlei: die Grenze, das Unbegrenzte, das aus beiden Gemischte, und die Ursache der Mischung. Das Unbegrenzte beschreibt er nun so, dass wir dabei nur an die sog. platonische Materie denken können, unter dem Gemischten versteht er die Sinnenwelt, sofern sie durch feste Maassbestimmungen geordnet ist, die γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. Die Grenze beziehen Brandis (gr.-röm. Phil. II, a, 332), Steinhart (Pl. W. IV, 641) und Susemihl (Genet. Entw. II, 13) auf die Idee, indem sie dieselbe von dem vierten Princip, der „Ursache", so unterscheiden, dass diese die Idee des Guten, oder die Gottheit, die Grenze (welche Plato auch das Begrenzende oder Grenzartige nennt) alle übrigen, ihr untergeordneten Ideen bezeichnen soll. Allein sollte wohl Plato, welcher sonst immer die Ideenwelt als Ganzes der Erscheinungswelt entgegensetzt, in diesem Einen Fall zwischen der höchsten Idee und den abgeleiteten Ideen so schroff unterschieden haben, dass er sie an zwei ganz verschiedene Klassen vertheilte, und ihren Unterschied dem der Idee und Erscheinung parallel setzte? Er selbst erklärt aber auch S. 25, A vgl. 25, D ausdrücklich, zu der Grenze rechne er alles das, was kein Mehr und Minder zulasse, sondern vielmehr die entgegengesetzten Bestimmungen in sich aufnehme, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ τι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ᾖ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, und dass hiebei nur im Gegensatz gegen das ἄπειρον gerade diese Seite hervorgehoben werde, ohne die übrigen Bestimmtheiten der Ideen auszuschliessen (Brandis a. a. O.), ist nicht wahrscheinlich, da Plato offenbar eine genaue Bestimmung darüber geben will, was wir uns unter den verschiedenen Principien zu denken haben. Die untergeordnete Bedeutung des „Begrenzten" drückt sich auch darin aus, dass er den νοῦς (S. 28, A ff. 31, A) nicht ihm, sondern der αἰτία, zuweist. Ich kann daher nur dabei bleiben, das πέρας (wie schon plat. Stud. 248 ff.) nicht auf die Ideen als solche, sondern auf ihre Darstellung in den Gesetzen der Sinnenwelt, auf die Gesammtheit der Zahlen- und Maassverhältnisse, mit Einem Wort auf das Gebiet zu beziehen, welches Plato bei Aristoteles (s. u.) dem „Mathematischen", im Timäus der Weltseele zuweist, und demgemäss die αἰτία von

schreibt, und die zweckmässige Einrichtung der Welt von ihr herleitet [1]). So werden wir auch finden, dass ihm die Idee des Guten zugleich die höchste wirkende Ursache, die unendliche Vernunft ist, und aus Aristoteles sehen wir, dass diesem von einer wirkenden Ursache ausser und neben den Ideen bei seinem Lehrer nichts bekannt war [2]). Dass es daher in Plato's Absicht lag, in den Ideen nicht blos die Urbilder und das Wesen alles Wirklichen, sondern auch die wirkenden Kräfte zur Anschauung zu bringen, sie als etwas Lebendiges und Thätiges, ja als etwas Geistiges und Vernünftiges aufzufassen, lässt sich nicht bezweifeln, und wenn er anderwärts, in mythischer oder populärer Darstellung, die wirkende Ursache von ihnen unterscheidet, thut diess Dem keinen Eintrag [3]).

der Idee überhaupt zu verstehen, wie denn auch ihre Schilderung mit den Aussagen des Sophisten über das ὄντως ὂν ganz übereinstimmt.

1) Die αἰτία, die S. 26, E ff. auch das ποιοῦν oder δημιουργοῦν genannt wird, heisst S. 30, A ff. κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν. (Von dem νοῦς war aber schon S. 28, C ff. gezeigt, dass er die Welt eingerichtet habe und regiere.) Sie ist in Allem, sie verleiht uns die Seele, welche ja (wie schon Sokrates gesagt hatte, Xen. Mem. I, 4, 8) ebenso aus der Seele des Weltganzen stammen muss, wie unser Leib aus seinem Leibe, von ihr kommt alle Weisheit; durch sie ist auch dem Weltall seine Seele und Vernunft eingepflanzt; auf dieses nämlich geht dem ganzen Zusammenhang nach S. 30, D: οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δὲ ἄλλοις ἄλλα καλά.

2) Aristoteles macht der Ideenlehre häufig den Vorwurf, dass es ihr an dem wirkenden Princip fehle. So gen. et corr. II, 9. 335, b, 7 ff.: das Werden und Vergehen setze einerseits den Stoff, andererseits die Form voraus; δεῖ δὲ προςεῖναι καὶ τὴν τρίτην, ἣν ἅπαντες μὴν ὀνειρώττουσι, λέγει δ' οὐδείς, ἀλλ' οἱ μὲν ἱκανὴν ᾠήθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς τὸ γίνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης u. s. w. Metaph. I, 9. 991, a, 19 ff. (XIII, 5. 1079, b, 23): die Ideen könnten nicht Ursache der Dinge sein; τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; Ebd. 992, a, 24 ff. VIII, 6. 1045, b, 7. XII, 6. 1071, b, 14. Muss es nun auch auffallen, dass Aristoteles hiebei die Darstellung des Timäus ganz mit Stillschweigen übergeht (vermuthlich weil er ihr, wegen ihrer mythischen Haltung, keinen wissenschaftlichen Werth zuerkannte), so geht doch aus seinen Aeusserungen mit hoher Wahrscheinlichkeit hervor, dass Plato auch in seinen mündlichen Vorträgen keiner besonderen wirkenden Ursache neben den Ideen erwähnt hatte.

3) Plato redet bekanntlich nicht selten von der Gottheit und ihrer Wirksamkeit in der Welt: er nennt Gott den Urheber alles Guten und nur des Gu-

Diese Bestimmung ist auch in seinem System wohlbegründet; denn wenn die Ideen allein das ursprünglich und wahrhaft Wirkliche sind, so ist eine gleich ursprüngliche wirkende Ursache ausser und neben ihnen unmöglich, sie selbst sind das Wirksame, was den Dingen ihr Sein verleiht, und da nun dieses Sein von der Art ist, dass es sich nur aus vernünftiger Zweckthätigkeit erklären lässt, so muss ihnen auch Vernunft beigelegt werden. Andererseits hatte aber freilich diese Annahme auch wieder viel Bedenkliches. Denn wenn es schon eine schwierige Aufgabe war, sich die Gattungen als für sich bestehende Substanzen zu denken, so war es noch weit schwerer, diesen unveränderlichen Wesenheiten Bewegung, Leben und Denken zuzuschreiben, sie zugleich als bewegt, und doch nicht als veränderlich und dem Werden unterworfen zu setzen [1]), und in ihnen,

ten (Rep. II, 379, A ff.); er sagt, alle Dinge, leblose und lebendige, müssen von der Gottheit, und nicht von einer blinden und bewusstlosen Naturkraft hervorgebracht sein (Soph. 265, C vgl. Phileb. 28, C ff.); er rühmt die Fürsorge der Gottheit oder der Götter für die Menschen, die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung (Phädo 62, B. D. Rep. X, 612, E. f. Gess. X, 899, D ff. IV, 715, E u. ö.); er bezeichnet die Nachahmung Gottes als die höchste Aufgabe des Menschen (Theät. 176, B. Weiteres tiefer unten). Aber solche populär gehaltene Aeusserungen können nicht viel beweisen; es kommt eben Alles darauf an, wie die Vorstellung der Gottheit im wissenschaftlichen Denken von ihm gefasst wurde, ob die Gottheit wirklich eine zweite Ursache neben der Idee, oder nur ein anderer Ausdruck für die Ursächlichkeit der Idee ist. Noch unerheblicher ist es, wie schon S. 426 gezeigt wurde, dass Gott der Erzeuger der Ideen genannt wird. Wenn endlich der Timäus den Weltbildner im Hinblick auf die Ideen das Weltganze bauen lässt, so ist diese Darstellung, wie wir später noch finden werden, in allen ihren Theilen so mythisch, dass sich aus derselben schlechterdings keine dogmatischen Folgerungen ableiten lassen. Phädr. 247, D, wo der θεὸς nur ein Gott ist, beweist ohnedem nichts, und Parm. 134, C ff. nicht viel mehr.

1) Es liegt eine Schwierigkeit, auf welche Deuschle (Jahns Jahrbb. B. LXXI, S. 176 ff.) sehr richtig aufmerksam gemacht hat, in der Frage, wie die Ideen an der Bewegung theilnehmen können, ohne am Werden theilzunehmen, wie auch die Seele das schlechthin Bewegte und doch zugleich ewiger Natur sein kann. Diese Frage wird nun in Plato's Sinn, wie dort gleichfalls richtig erkannt ist, zunächst dahin zu beantworten sein, dass der Begriff der Bewegung dem des Werdens übergeordnet, dass daher jedes Werden zwar als eine Bewegung, aber nicht jede Bewegung als ein Werden zu betrachten sei; und wenn Plato an einzelnen Stellen (Theät. 181, C f. Parm. 138, B, wo die ἀλλοίωσις und die φορὰ als die zwei einzigen Arten der Bewegung unterschieden werden) einen Begriff der Bewegung voraussetzt, der sich auf die Ideen gar

trotz ihres Fürsichseins, die in den Dingen wirksamen Kräfte zu erkennen. Die Seele ohnedem, welche er im Sophisten dem schlechthin Seienden beilegt, hat Plato selbst später als besonderes Wesen von den Ideen unterschieden. Sofern aber beide Gesichtspunkte in Streit kamen, musste die dynamische Betrachtungsweise bei Plato von der ontologischen entschieden zurückgedrängt werden. Seine ganze Philosophie ist nicht auf die Erklärung des Werdens, sondern auf die Betrachtung des Seins angelegt, die Begriffe, welche in den Ideen hypostasirt sind, stellen zunächst nur das dar, was im Wechsel der Erscheinungen beharrt, nicht die Ursache dieses Wechsels; wenn er sie zugleich auch als lebendige Kräfte fasst, so ist diess nur ein Zugeständniss, welches ihm die Thatsachen des natürlichen und des geistigen Lebens abgenöthigt haben. Wir können uns daher nicht wundern, wenn Plato von dieser Bestimmung über die Ideen selten Gebrauch macht, und für die Erklärung der Erscheinungswelt aus den Ideen zu jenen mythischen Darstellungen greift, welche für die Lücken der wissenschaftlichen Entwicklung doch nur einen schwachen Ersatz geben. Um so fruchtbarer ist dagegen die andere Bestimmung, dass in den Ideen Einheit und Vielheit verbunden sei, für das platonische System. Nur durch diese Bestimmung ist es Plato möglich, an die Stelle der abstrakten eleatischen Einheit die konkrete des sokratischen Begriffs zu setzen, die Begriffe dialektisch zu verknüpfen, und sie zur Erscheinung nicht blos in ein negatives, sondern zugleich in das positive Verhältniss zu setzen, dass das Viele der Erscheinung von dem einheitlichen Begriff getragen und umfasst wird. Nur weil er in der Einheit des Begriffs die Vielheit anerkennt, hat er das Recht, nicht nur Eine Idee, sondern eine Vielheit logisch gegliederter Ideen, eine Ideenwelt zu behaupten.

3. Die Ideenwelt. Plato redet fast nie von der Idee, sondern immer nur von den Ideen in der Mehrzahl [1]). Die Ideen,

nicht, auf die Seele nur uneigentlich anwenden lässt, so mag man ihm diess immerhin als eine blosse Ungenauigkeit, der sich durch eine nähere Bestimmung leicht hätte abhelfen lassen, zu Gute halten. Aber die sachliche Schwierigkeit, sich eine Bewegung ohne Veränderung zu denken, ist damit nicht beseitigt.

1) Wie Ritter (Gött. Anz. 1840, 20. St. S. 188) richtig bemerkt, nur folgt daraus nicht, dass auch wir, Platonisches erklärend, nicht von der Idee reden

aus den sokratischen Begriffen entsprungen, sind in Wahrheit, wie diese, von der Erfahrung abstrahirt, so wenig diess Plato auch Wort haben will [1]); sie stellen daher zunächst ein Besonderes dar, und nur schrittweise kann das Denken von diesem Besonderen zum Allgemeinen, von den niedrigeren zu den höheren Begriffen aufsteigen. Weil aber die Begriffe hypostasirt sind, so kann das Besondere hiebei nicht in der Art in's Allgemeine aufgehoben werden, dass sämmtliche Begriffe am Ende auf Ein höchstes Princip oder einige solche zurückgeführt, und ihrem ganzen Inhalt nach aus jenen, als Momente ihrer logischen Entwicklung, abgeleitet würden; sondern jeder Begriff ist etwas Fürsichbestehendes, und der wechselseitige Zusammenhang der Begriffe hat ebenso, wie wir diess später von dem Zusammenhang der Erscheinungen mit den Begriffen finden werden, nur die Form der Theilnahme, der Gemeinschaft [2]). Plato's Absicht geht nicht auf eine rein apriorische Construction, sondern nur auf eine vollständige logische Anordnung der Ideen, welche er selbst durch Induktion, oder wenn wir lieber wollen: durch eine am Sinnlichen sich entwickelnde Wiedererinnerung gefunden hat [3]).

Dieser Ideen sind es nun unbestimmt viele [4]). Da jeder Gattungs- und Artbegriff nach Plato etwas Substanzielles, eine Idee ist, muss es so viele Ideen geben, als es Gattungen und Arten giebt [5]), und da die Ideen allein das Wirkliche sind, durch das Alles ist, was es ist, so kann nichts sein und es lässt sich nichts vorstellen, wovon es keine Idee gäbe, denn ein solches wäre überhaupt nicht, das absolut Nichtseiende kann aber nicht vorgestellt werden [6]).

dürfen, um damit den mit dem Wort εἶδος oder ἰδέα verknüpften Begriff allgemein auszudrücken, wie diess schon Arist. gethan hat, z. B. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 9; sagt doch auch Plato selbst τὸ εἶδος nicht blos, wo es sich (wie Parm. 131, A. Phädo 103, E), um eine bestimmte Idee, sondern auch, wo es sich um den Begriff des εἶδος überhaupt handelt: Polit. 263, B vgl. Symp. 210, B. Phädr. 249, B.

1) M. vgl. hierüber S. 415, 1.

2) S. o. S. 428.

3) Vgl. S. 395 ff.

4) Arist. Metaph. I, 9, Anf.: οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τωνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν u. s. w.

5) S. o. S. 421 f.

6) S. o. S. 412 f.

Plato tadelt es daher als Mangel an philosophischer Reife, wenn man von irgend etwas, auch das Geringste nicht ausgenommen, Ideen zu setzen Anstand nehme [1], und er selbst führt nicht allein das Bedeutende und Vollkommene, sondern auch das Kleinste und Werthloseste, nicht allein Naturgegenstände, sondern auch künstliche Erzeugnisse, nicht allein das Substanzielle, sondern auch die blossen Eigenschafts- und Verhältnissbegriffe, die Thätigkeiten und Lebensweisen, die mathematischen Figuren und grammatischen Formen auf ihre Ideen zurück; er kennt Ideen der Haare und des Schmutzes, des Tisches und des Bettes, Ideen der Grösse und der Kleinheit, des Aehnlichen, des Unähnlichen, des Doppelten u. s. w., eine Idee des Nennworts, selbst Ideen des Nichtseienden und dessen, was seinem Wesen nach nur der Widerspruch gegen die Idee ist, der Schlechtigkeit und der Untugend [2]. Es giebt mit Einem Wort schlechter-

1) In der bekannten Stelle Parm. 130, B ff. Nachdem hier Sokrates von Ideen der Aehnlichkeit, des Einen, des Vielen, der Gerechtigkeit, der Schönheit, des Guten gesprochen hat, fragt ihn Parmenides, ob er auch eine für sich bestehende Idee des Menschen, oder des Feuers, oder des Wassers, und dann, ob er auch Ideen der Haare, des Schmutzes u. s. f. annehme. Sokrates, schon durch die erste von diesen Fragen in Verlegenheit gebracht, glaubt die zweite entschieden verneinen zu müssen, erhält aber von dem Eleaten die Belehrung: νέος γὰρ εἶ ἔτι, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔ πώ σου ἀντείληπται ἡ φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.

2) Die Belege, meist schon von Ritter II, 302 ff. nachgewiesen, findet man ausser der eben angeführten in folgenden Stellen. Tim. 51, B (das Feuer-an-sich, welches von dem sichtbaren verschieden sei; das Gleiche gelte von den übrigen Elementen); Rep. X, 596, A. 597, C f. (die Idee des Bettes, die κλίνη ὄντως οὖσα, ἐκείνη ὃ ἔστι κλίνη, die Idee des Tisches); Krat. 389, B (die Idee des Weberschiffs, αὐτὸ ὃ ἔστι κερκίς); Parm. 133, D (der αὐτὸς δεσπότης, ὃ ἔστι δεσπότης und der αὐτὸς δοῦλος, ὃ ἔστι δοῦλος); Phädo 65, D (das δίκαιον, καλὸν, ἀγαθὸν αὐτὸ, die οὐσία der Gesundheit, Grösse, Stärke); ebd. 100, D ff. (das Schöne-an-sich, die Grösse, die Kleinheit, die Vielheit, die Einheit, die Zweiheit an sich); (Rep. V, 479, A f. das Schöne, das Gerechte, das Doppelte, das Grosse, das Kleine, das Schwere, das Leichte an sich; dagegen sind VII, 529, D mit den Bewegungen der wirklichen Geschwindigkeit und Langsamkeit in der wirklichen Zahl und den wirklichen Figuren nach dem Zusammenhang nicht die Begriffe, sondern die Anschauungen der reinen Mathematik gemeint, welche aber freilich hier, wie es scheint, von den entsprechenden Ideen nicht scharf genug unterschieden werden); Phileb. 62, A (αὐτῆς δικαιοσύνης ὅ τι ἔστι ... κύκλου καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας); Krat. 389, D. 390, E (αὐτὸ ἐκεῖνο, ὃ ἔστιν ὄνομα ... τὸ τῇ φύσει ὂν ὄνομα); ebd. 423, E (die οὐσία der Farbe und der Stimme);

dings nichts, was nicht seine Idee hätte, und soweit sich ein gleichförmiger Charakter mehrerer Erscheinungen nachweisen lässt, reicht auch das Gebiet der Ideen, erst wo jener aufhört, und die Einheit und Beharrlichkeit des Begriffs in die begrifflose Vielheit und die absolute Unruhe des Werdens auseinanderfällt, ist die Grenze der Ideenwelt [1]). Späterhin scheint Plato allerdings an diesen Folgesätzen seiner Lehre theilweise irre geworden zu sein, wozu er auch Anlass genug hatte: nach ARISTOTELES hätte er keine Ideen des künstlich Gemachten, der verneinenden und der blossen Verhält-

ebd. 386, D (alle Dinge, mithin auch die Thätigkeiten, haben eine οὐσία βέβαιος); Theät. 176, E (παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου, vgl. die παραδείγματα βίων Rep. X, 617, D. 618, A, die freilich an sich, wegen des mythischen Charakters dieser Darstellung, nichts beweisen würden); Soph. 258, C (δεῖ θαῤῥοῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἔστι τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον . . . ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν; vgl. 254, D: τὸ μὴ ὂν . . . ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὄν); Rep. V, 476, A: καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι u. s. w. vgl. ebd. III, 402, C: πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας u. s. f. καὶ τὰ τούτων αὖ ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν, und Theät. 186, A: zu dem, dessen Wesenheit die Seele ohne Beihülfe der Sinne betrachtet, gehöre das ὅμοιον und das ἀνόμοιον, das ταὐτὸν und ἕτερον, das καλὸν καὶ αἰσχρὸν, das ἀγαθὸν καὶ κακόν. SUSEMIHL (Genet. Entw. II, 197) will nicht blos die Ideen des Schlechten, sondern auch die Ideen besonderer Tugenden nur für eine vorläufige Annahme gelten lassen, weil die letzteren blos der Erscheinung angehören, und weil die Ideen des Schlechten mit dem Satze, dass Gott nur Ursache des Guten sei, im Widerspruch stehen würden. Allein Plato hat, wie wir sehen, von Vielem, was nur der Erscheinung angehört, Ideen angenommen, und wenn uns die Ideen des Schlechten oder des Nichtseienden in Widersprüche verwickeln, so geben uns doch diese so wenig, als die übrigen, schon von Aristoteles der Ideenlehre nachgewiesenen Widersprüche, das Recht, von Plato's bestimmten Erklärungen in einem Fall abzugehen, wo dieselben durch die Consequenz seiner Lehre unterstützt werden; denn wenn jedem Begriff eine Idee entspricht, so lässt sich der Folgerung gar nicht entgehen, dass diess auch von den Begriffen der Schlechtigkeit, des Nichtseins u. s. f. gelten müsse.

1) Dass Plato eine solche Grenze annimmt, erhellt ausser allem Anderen aus Phileb. 16, C ff. s. o. S. 396, 4. Ebendahin bezieht RITTER a. a. O. mit Recht Tim. 66, D: περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν εἴδη μὲν οὐκ ἔνι. τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενὲς, εἴδει δὲ οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν. Die Artunterschiede der Gerüche werden hier geläugnet, weil es der Geruch immer mit einem unvollendeten, noch zu keiner festen Bestimmtheit gediehenen Werden zu thun habe, weil er, wie das Folgende besagt, nur einem Uebergangsmoment angehöre.

nissbegriffe angenommen [1]; aber der ursprüngliche Standpunkt der Ideenlehre war damit verlassen, und wenn manche Schwierigkeiten auf diesem Weg vermieden wurden, ergaben sich dafür andere, die seinem System nicht minder gefährlich wurden.

Zu einander verhalten sich aber die Ideen, wie wir bereits wissen, nicht blos als eine Vielheit, sondern näher als Theile eines Ganzen. Was von den Begriffen gilt, das muss auch von den Wesenheiten gelten, welche in den Begriffen gedacht werden: sie bilden eine Stufenreihe, die in wohlgeordneter Gliederung durch die natürlichen Mittelglieder in stetiger Abfolge von den obersten Gattungen zu den niedrigsten Arten, vom Allgemeinsten zum Besondersten herabführt [2], ein System, in welchem sie sich auf's Mannigfaltigste kreuzen und verbinden, sich ausschliessen oder an einander theilhaben [3]. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, dieses System vollständig darzustellen, von dem Besonderen zu den all-

1) Metaph. XII, 3. 1070, a, 13 ff.: bei manchen Dingen, wie z. B. bei Kunstprodukten, kann die Form nicht ausser der Verbindung mit dem Stoff existiren; wenn diess vielmehr überhaupt möglich ist, wird es nur bei Naturdingen vorkommen: διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει (dass es nur so viele Ideen gebe, als Arten von Naturdingen). Ebd. I, 9. 991, b, 6: πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι. Ebd. 990, b, 8 ff.: die Beweise für die Ideenlehre sind theils nicht bündig, theils würden sie zu Ideen solcher Dinge führen, von denen wir (d. h. die platonische Schule — Arist. redet in der Kritik der Ideenlehre gern communicativ) keine Ideen annehmen. κατά τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἴδη ἔσται πάντων ὅσων ἐπιστῆμαί εἰσι (was nach dem Obigen wirklich Plato's ursprüngliche Meinung war), καὶ κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων . . . ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ' αὑτὸ γένος u. s. w. (was, trotz Ebben's Einrede, Plat. id. doctr. S. 96 f., doch nur heissen kann: wovon es keine für sich bestehenden Gattungen, d. h. keine Ideen, geben soll). Auch Xenokrates definirte die Idee nach Prokl. in Parm. 136, Cous. als αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων, woraus, wie Proklus bemerkt, folgen würde, dass es keine Ideen von Kunsterzeugnissen oder Naturwidrigem gebe. Eine ähnliche Definition wird in der Darstellung der platonischen Lehre b. Diog. III, 77, die freilich durchaus nicht authentisch ist, Plato beigelegt. Diese Annahme ist überhaupt bei den jüngeren Platonikern ganz allgemein, und wird dann selbstverständlich immer auch Plato zugeschrieben; m. s. die Scholien z. d. St. der Metaphysik und in unserem 3ten Theil 1. A. S. 444. 740. 913. 933 die Nachweisungen über Alcinous, Plotin, Syrian, Proklus.

2) Vgl. S. 395 ff. und was S. 367. 389 aus Rep. VI angeführt wurde.

3) S. S. 428 f.

gemeinsten Principien sich zu erheben, von diesen zu jenem herabzusteigen, alle Mittelbegriffe zwischen beiden zu bestimmen, alle Verhältnisse der Begriffe auszumitteln [1]; und hat es auch Plato hiebei, wie bemerkt, allerdings nicht auf eine rein dialektische Construction abgesehen, rechnet er vielmehr immer mit einer Mehrheit gegebener Begriffe [2], so verlangt er doch, dass durch eine erschöpfende Aufzählung und Vergleichung der sämmtlichen Begriffe eine die ganze Ideenwelt umfassende Wissenschaft gewonnen werde.

Er selbst jedoch hat dazu nur einen schwachen Anfang gemacht [3]. Er nennt als Beispiele der allgemeinen Begriffe das Sein und das Nichtsein, die Aehnlichkeit und die Unähnlichkeit, das Selbige und das Verschiedene, das Eine und die Zahl, das Gerade und Ungerade [4]. Er gebraucht die Kategorieen der Qualität [5], der Quantität [6], der Relation [7]; ja die Unterscheidung des Anundfürsichseienden und des Relativen bildet die logische Grundlage seines ganzen Systems, denn die Idee hat ihr Sein an und für sich, die Erscheinung, und im vollsten Maass die Materie, immer nur im

1) Phileb. 16, C ff. Rep. VI, 511, B. Soph. 253, B ff.; s. o. S. 389. 396.

2) So selbst in den Darstellungen, welche einer immanenten Dialektik am Nächsten kommen, Soph. 244, B ff. Parm. 142, B ff., denn in beiden wird die Verschiedenheit des Einen und des Seienden vorausgesetzt, und aus dieser Voraussetzung weiter gefolgert.

3) M. vgl. zum Folgenden Trendelenburg Histor. Beiträge zur Phil. I, 205 ff. Prantl Gesch. der Logik I, 73 ff.

4) Theät. 184, C. Um die gleichen Begriffe und noch eine Reihe weiterer, wie der des Ganzen und der Theile, der Ruhe und Bewegung, des Begrenzten und Unbegrenzten, drehen sich die Erörterungen des Parmenides 137 ff. vgl. meine Plat. Stud. 169.

5) Theät. 182, A, wo der Ausdruck ποιότης als etwas Neues entschuldigt, Rep. IV, 438, A ff. (s. Anm. 6), wo zwischen dem ποιόν τι und dem αὐτὸ ἕκαστον, Krat. 432, A f., wo zwischen qualitativen und quantitativen (Zahlen-) Bestimmungen unterschieden wird. Phileb. 37, C. Soph. 262, E.

6) Soph. 245, D: jedes ὅλον ist ein ποσόν. Phil. 24, C f.: das Mehr und Minder, das σφόδρα und ἠρέμα, machen das ποσὸν (die bestimmte Grösse) unmöglich.

7) Soph. 255, C: τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτὰ, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι . . . τὸ δ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον u. s. w. Rep. IV, 438, A: ὅσα γ' ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναί του, τὰ μὲν ποιὰ ἄττα ποιοῦ τινός ἐστιν . . τὰ δ' αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἑκάστου μόνον, die Wissenschaft z. B. gehe auf's Wissen schlechtweg, die bestimmte Wissenschaft (ποιά τις ἐπιστήμη) auf ein bestimmtes Wissen. Parm. 133, C.

Verhältniss zu Anderem [1]. Plato bemerkt ferner, dass in allem Wirklichen Einheit und Vielheit, Grenze und Unbegrenztheit, Einerleiheit und Verschiedenheit, Sein und Nichtsein verknüpft seien [2]. Er bestimmt den Begriff des Seins durch die zwei Merkmale des Thuns und des Leidens [3]. Er hebt im Sophisten [4] das Seiende, die Ruhe und die Bewegung, zu welchen dann noch die Einerleiheit und Verschiedenheit hinzukommen, als einige der wichtigsten Gattungsbegriffe hervor, indem er zugleich bestimmt, welche derselben sich verbinden lassen, oder sich ausschliessen. Er unterscheidet in der Republik [5] das Erkennende und das Erkannte, die Erkenntniss und die Wirklichkeit, das Wissen und das Sein. Aber so wenig sich auch in diesen und ähnlichen Bestimmungen [6] die Keime der aristotelischen Kategorieenlehre verkennen lassen, so geht doch unser Philosoph in keiner der angeführten Stellen darauf aus, ein vollständiges Verzeichniss der obersten Begriffe zu entwerfen und sie nach ihrem inneren Verhältniss zu ordnen. Dass er aber später, nachdem die Verschmelzung der Ideen mit den pythagoreïschen Zahlen begonnen hatte, durch eine Ableitung der Zahlen aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit ein Zahlensystem zu gewinnen suchte [7], wäre kein Ersatz dieses Mangels gewesen, auch wenn diese Ableitung weiter durchgeführt worden wäre, als diess in der Wirklichkeit der Fall war [8].

1) M. s. S. 423 und was später über die Erscheinungswelt und die Materie anzuführen sein wird.

2) S. o. S. 396 f. 428 f.

3) S. S. 437, 1.

4) 254, C ff. vgl. oben S. 428.

5) VI, 508, E ff. s. u. S. 447.

6) Z.B. Tim. 37, A, wo Plut. procr. an. 23, 3. S. 1023 einen Abriss der 10 Kategorieen findet.

7) Arist. Metaph. XIII, 7. 1081, a, 14. 21. b, 17 ff. 31. 1082, a, 13. b, 30. XIV, 3. 1091, a, 4. I, 9. 990, b, 19. Vgl. m. plat. Stud. 220 ff. 242. Von der δυὰς ἀόριστος wird aus Anlass der Lehre von der Materie noch zu sprechen sein.

8) Nach Arist. ebd. XII, 8. 1073, a, 18. XIII, 8. 1084, a, 12. Phys. III, 6. 206, b, 32 beschränkte sie sich jedenfalls auf die zehn ersten Zahlen, und vielleicht gieng sie nicht einmal so weit, denn Arist. äussert sich nicht ganz deutlich. Wenn Metaph. XIV, 4, Anf. den Anhängern der Idealzahlen vorgerückt wird, dass sie die ungerade Zahl nicht ableiten, so scheint sich diess, wie auch Bonitz z. d. St. annimmt, nur darauf zu beziehen, dass sie über die Entstehung der ersten ungeraden Zahl, des Eins, sich nicht erklärten, während

Bestimmter hat Plato den Punkt bezeichnet, in welchem die Stufenreihe des Seins zum Abschluss kommt. Die höchste aller Ideen ist die Idee des Guten. Wie die Sonne in der sichtbaren Welt zugleich Leben und Erkenntniss hervorbringt, wie sie das Auge erleuchtet und die Dinge sichtbar macht, zugleich aber auch Alles zum Wachsthum bringt, so ist in der übersinnlichen Welt das Gute die Quelle des Seins und des Wissens, der Erkennbarkeit und der Erkenntniss; und wie die Sonne höher ist, als das Licht und das Auge, so ist das Gute höher, als das Sein und das Wissen [1]). Auch diese Bestimmung ist indessen nicht ohne Schwierigkeit. Im Philebus wird die Frage nach dem Begriff des Guten in der Richtung behandelt, dass wir unter dem Guten zunächst das Ziel der menschlichen Thätigkeit, das, was für den Menschen das höchste Gut ist, verstehen müssen [2]). Auf

sie (nach unserer Stelle und XIII, 7. 1081, a, 21) die erste Zweiheit abzuleiten suchten; da nämlich das Eins die Wurzel aller ungeraden Zahlen ist, so gilt dasselbe, wie von ihm, mittelbar von dem Ungeraden überhaupt. Dagegen betrachteten die Platoniker nach Metaph. XIII, 7 andere ungerade Zahlen, wie die Dreizahl, gleichfalls als entstanden.

1) Rep. VI, 508, E, nach der Ausführung über die Sonne: τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν (Wahrheit des Seins, Wirklichkeit) παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθὸν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθὸν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθὸν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν ... καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προςεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

2) Gleich Anfangs wird die Frage so gestellt, dass der eine Theil behauptet: ἀγαθὸν εἶναι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν u. s. w.; der andere, τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι u. s. f. τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι ξύμπασιν... ὠφελιμώτατον ἁπάντων εἶναι πᾶσι. Es handelt sich also (S. 11, D) darum, ἕξιν ψυχῆς ἀποφαίνειν τινὰ τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν, der Eine betrachtet als diese ἕξις die ἡδονὴ, der Andere die φρόνησις. Ebenso im Folgenden z. B. S. 14, B. 19, C (τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον), 20, B ff., vgl. 27, D wo ein Leben, das Einsicht und Lust verbinde, für das Gute erklärt, 66, A ff., wo die Bestandtheile des vollkommenen Lebens (das κτῆμα πρῶτον, δεύτερον u. s. f.) aufgezählt werden. Im Verfolge wird dann aber allerdings die anfängliche Frage zu der allgemeinern (64, A) erweitert: τί ποτε ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν;

diese Erörterung weist nun aber die ebenangeführte der Republik ausdrücklich zurück [1], und so könnte der Schein entstehen, als ob die Idee des Guten auch in ihr nur das Ziel einer Thätigkeit, welche in diesem Fall freilich nicht blos die menschliche sein könnte, nur den letzten Zweck der Welt, oder den Musterbegriff bezeichnen solle, auf welchen der göttliche Verstand hinschaue, und von dem er sich bei der Weltbildung leiten lasse [2]. Als etwas Reales und Substantielles lässt sich die Idee des Guten auch bei dieser Ansicht betrachten [3], aber wirkende Ursache könnte sie nicht sein, und von der Gottheit müsste sie sich in der Art unterscheiden, dass entweder sie zu der Gottheit, oder die Gottheit zu ihr sich verhielte, wie das Bedingende zum Bedingten. Jenes, wenn sie die Gattung wäre, unter welcher die Gottheit befasst ist [4], Dieses, wenn sie ein Werk oder einen Gedanken der Gottheit, oder auch eine ihr inhärirende Wesensbestimmung [5] ausdrückte [6]. Allein Plato's eigene Erklä-

1) Nachdem Sokrates bemerkt hat, dass die Idee des Guten der höchste Gegenstand des Wissens sei, fährt er S. 505, B, mit unverkennbarer Beziehung auf den Philebus, fort: ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθὸν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις, und hieran schliesst sich dann, nach kurzer Widerlegung beider Ansichten, S. 506, B die Frage an, mit welcher die obenberührte Auseinandersetzung eingeleitet wird: ἀλλὰ σὺ δὴ, ὦ Σώκρατες, πότερον ἐπιστήμην τὸ ἀγαθὸν φῂς εἶναι, ἢ ἡδονήν; ἢ ἄλλο τι παρὰ ταῦτα; Ja noch mitten in dieser Darlegung kommt noch einmal S. 509, A die Bemerkung: die Lust werde ja Sokrates doch wohl nicht für das Gute halten.

2) So van Heusde Init. phil. plat. II, 3, 88 ff. Hermann Ind. lect. Marb. 183²/₃ (abgedr. in Jahn's und Seebode's Archiv I, 622 ff.) Vindiciae Disput. de idea boni Marb. 1839 (A. u. d. T. Vindiciae Platonicae Marb. 1840). Stallbaum in Phileb. Prolegg. (1820) XXXIV. LXXXIX. Plat. Tim. 46 ff. Plat. Parm. 272. Trendelenburg de Philebi consilio (1837) 17 ff. Wehrmann Plat. de s. bono doctr. 70 ff. Weniger bestimmt spricht sich Martin Études sur le Timée I, 9 ff. für die Trennung der Gottheit von der Idee des Guten aus, indem er annimmt, Plato habe beide bisweilen, wie namentlich in der Republik, auch wieder vermischt.

3) Wie diess z. B. Hermann und Trendelenburg thun.

4) So Trendelenburg a. a. O. mit Berufung auf Tim. 30, A.

5) Orges comparat. Plat. et Arist. libr. de rep. (Berl. 1843) 23 ff.: die Idee des Guten sei die in den Dingen sich offenbarende Kraft und Vollkommenheit Gottes; Ebben Plat. idear. doctr. (Bonn 1849) S. 65: sie sei eine Eigenschaft Gottes, nämlich die, welche sich in der Begrenzung des Unbegrenzten offenbare.

6) Wie diess von den Ideen überhaupt nicht selten angenommen worden ist, s. o. S. 425 f.

rungen verbieten uns diese Annahme. Wenn die Idee des Guten es ist, welche den Dingen ihr Sein, dem erkennenden Verstande die Erkenntnissfähigkeit mittheilt, wenn sie die Ursache alles Richtigen und Schönen, die Erzeugerin des Lichts, der Urquell der Wirklichkeit und Vernunft genannt wird [1]), so wird sie nicht blos als der Zweck, sondern auch als der Grund alles Seins, als die wirkende Kraft beschrieben, sie ist [2]) die Ursache schlechthin, und eine von ihr verschiedene wirkende Ursache kann Plato nicht im Sinn liegen, sonst müsste er derselben hier, wo er den letzten Grund der Dinge und den höchsten Gegenstand des Wissens [3]) angeben will, nothwendig erwähnen [4]). Er sagt nun aber überdiess im Philebus deutlich genug, dass die göttliche Vernunft nichts anderes sei, als das Gute [5]), und

1) Rep. a. a. O. und VII, 517, B: τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μελλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

2) Wie die Ideen überhaupt s. o. S. 436 ff.

3) Das μέγιστον μάθημα, wie es schon VI, 505, A heisst.

4) Dass er aber überhaupt von keiner solchen neben den Ideen in wissenschaftlicher Weise gesprochen hat, ist schon S. 439 bemerkt worden.

5) S. 22, C. Sokrates hat gezeigt, dass die Lust nicht das Gute sein könne, dass aber auch die Einsicht ohne alle Lust nicht genüge, und fährt nun fort: ὡς μὲν τοίνυν τήν γε Φιλήβου θεὸν οὐ δεῖ διανοεῖσθαι ταὐτὸν καὶ τἀγαθὸν, ἱκανῶς εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ. — Οὐδὲ γὰρ, wirft Philebus ein, ὁ σὸς νοῦς, ὦ Σώκρατες, ἔστι τἀγαθὸν, ἀλλ' ἕξει ταὐτὰ ἐγκλήματα. — Τάχ' ἄν, ist die Antwort, ὦ Φίληβε, ὅ γ' ἐμός· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν. Es heisst den Sinn dieser Stelle verkennen, wenn Hermann Vindic. 18 sagt, diese Antwort gehe nur auf die letzten Worte des Philebus, die Gleichstellung der Vernunft mit der Lust. Diese Gleichstellung bezieht sich ja nur darauf, dass keine von beiden das Gute selbst sei, und nur in diesem Sinn konnte Sokrates die Behauptung des Philebus von der menschlichen Vernunft zugeben, weiter dagegen konnte er sie nicht ausdehnen lassen, da auch im Menschen (wie er schon S. 11, D angedeutet hat, und 28, A ff. weiter ausführt), die Vernunft dem Guten weit näher verwandt ist, als die Lust. Was er daher von der göttlichen Vernunft läugnet, ist eben diess, dass sie von dem Guten verschieden sei. Dann kann man aber auch nicht mit Wehrmann (S. 80) sagen, Gott werde hier zwar als das Gute, oder das Princip alles Guten, aber das Gute werde nicht als Gottheit oder Vernunft bezeichnet, das Gute sei nur eine Seite des göttlichen Wesens. Wäre dem so, so könnte das Gute nicht zugleich eine fürsichbestehende Idee sein, was es doch nach der Republik sein soll; aber Plato sagt ja nicht blos, die göttliche Vernunft sei das Gute, sondern sie sei ταὐτὸν καὶ τἀγαθόν.

im Timäus redet er so von dem Weltbildner, dass wir zu einer in sich einstimmigen Vorstellung nur gelangen, wenn wir seine Verschiedenheit von den Ideen, denen er die Welt nachgebildet haben soll, aufgeben[1]. Das Gleiche scheint aber auch der innere Zusammenhang der platonischen Lehre zu verlangen. Denn wie man sich auch das Verhältniss der Gottheit zu einer von ihr selbst verschiedenen Ideenwelt denken mag, immer stossen wir auf unlösbare Schwierigkeiten. Sollen die Ideen Gedanken oder Geschöpfe der Gottheit, oder auch immanente Bestimmungen des göttlichen Wesens sein? Jenes würde der Ewigkeit und Selbständigkeit, dieses dem Fürsichsein der Ideen zu nahe treten[2], und beide Annahmen würden die Idee des Guten, welche nach Plato das Höchste unter dem Denkbaren ist, zu etwas Abgeleitetem machen, nicht sie, sondern die Gottheit, der sie anhaftete oder von der sie erzeugt wäre, wäre das Erste und Höchste. Aber Plato konnte überhaupt weder einen Gedanken, noch eine Eigenschaft, noch ein Geschöpf Gottes eine Idee nennen, da alles Denken nur durch eine Anschauung, alles Schaffen nur durch eine Nachbildung der Idee, jede Eigenschaft nur durch eine Theilnahme an der Idee möglich ist. Oder soll umgekehrt Gott ein Erzeugniss der Ideen, ein Einzelwesen sein, das an der Idee des Guten theilnimmt? Dann wäre er nicht der absolute, ewige Gott, sondern nur einer der »gewordenen Götter«, er stände zu den Ideen in einem ähnlichen Verhältniss, wie die Geister der

1) Wie Rep. VII (s. o. 450, 1) die Idee des Guten als der Gipfel der übersinnlichen Welt und die Ursache aller Dinge bezeichnet wird, die nur mit Mühe erblickt werde, so heisst es Tim. 28, C von der Gottheit als dem αἴτιον: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν, und Tim. 37, A wird sie τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ἄριστον (so sind nämlich die Worte zu verbinden, s. Stallbaum) genannt, und so wenig dort der Gottheit, so wenig geschieht hier des Guten Erwähnung. Während ferner nach Tim. 28, A. C der Weltbildner auf das Urbild hinschaut, um die Welt ihm ähnlich zu machen, erscheint er 29, E. 92, B (wo die Welt εἰκὼν τοῦ νοητοῦ [sc. θεοῦ] θεὸς αἰσθητὸς heisst) selbst als dieses Urbild. Von der Gottheit und der Idee wird also das Gleiche ausgesagt, und beide vertauschen ihre Stelle. Wenn endlich S. 37, C die Welt τῶν ἀϊδίων θεῶν ἄγαλμα genannt wird, so können wir unter den ewigen Göttern, im Unterschied von den gewordenen, nur die Ideen verstehen; dann wird aber auch der ἀεὶ ὢν θεὸς (Tim. 34, A) mit der höchsten Idee zusammenfallen.

2) M. s. hierüber S. 423 ff.

Gestirne und die Seele des Menschen. Oder will man endlich [1]) annehmen, dass Gott als ein eigenes unabhängiges Princip neben den Ideen stehe, dass er die Ideen zwar nicht hervorgebracht habe, aber auch nicht von ihnen hervorgebracht sei, und dass seine Thätigkeit wesentlich darin bestehe, die Verbindung der Ideen mit den Erscheinungen zu vermitteln, die Welt ihnen nachzubilden? Diese Ansicht kann allerdings für sich anführen, dass nicht allein Plato selbst im Timäus die Sache so darstellt, sondern dass sich auch in seinem System erhebliche Gründe für diese Annahme finden lassen. Denn so wenig diess Plato auch einräumt, fehlt es doch den Ideen unläugbar an dem bewegenden Princip, das sie zur Erscheinung forttreibt [2]). Diese Lücke scheint nun der Begriff der Gottheit auszufüllen, wie ja auch der Timäus seines Weltbildners nur desshalb bedarf, weil er ohne ihn keine wirkende Ursache hätte. Insofern könnte man vielleicht glauben, durch die fragliche Auffassung wesentliche Schwierigkeiten zu vermeiden. Aber doch nur um sich andere näherliegende zu bereiten. Denn sollte wohl Plato gerade seine höchsten Principien so dualistisch nebeneinander gestellt haben, ohne eine innere Verknüpfung derselben anzustreben? Kann neben den Ideen, wenn sie allein das wahrhaft Wirkliche sind, ein von ihnen verschiedenes gleich ursprüngliches Wesen Raum finden? Müsste nicht vielmehr auch von der Gottheit gelten, was von Allem ausser der Idee gilt, dass sie das, was sie ist, nur durch Theilnahme an der Idee ist? was sich doch mit dem Begriff der Gottheit in keiner Weise verträgt. Wie wir uns daher wenden mögen: die Einheit des platonischen Systems lässt sich nur durch die Annahme herstellen, dass Plato seiner eigentlichen Meinung nach die bewegende Ursache von der begrifflichen, die Gottheit von der obersten Idee, der des Guten, nicht getrennt habe. Wir haben uns ja aber bereits überzeugt [3]), dass diess wirklich seine Absicht ist, dass er die wirkende Kraft und die zweckmässig bildende Vernunft theils den Ideen überhaupt, theils insbesondere der höchsten Idee beilegt. Und es wird diess durch die Nachricht bestätigt, er habe in den mündlichen Vorträgen seiner späteren Jahre die höchste Einheit als

1) Mit Hermann u. A. s. o.

2) Vgl. S. 440 f. Näheres tiefer unten.

3) S. 450. 438.

das Gute bezeichnet [1]), denn diese höchste Einheit musste ihm mit der Gottheit zusammenfallen; wie es denn auch als eine Abweichung Speusipp's von seinem Lehrer bezeichnet wird, dass er die göttliche Vernunft von dem Einen und Guten unterschied [2]). Nun mag es uns freilich unbegreiflich scheinen, dass ein Begriff, der nur eine Zweckbeziehung ausdrückt, wie der Begriff des Guten, nicht blos überhaupt hypostasirt, sondern geradehin für die höchste wirkende Kraft und Vernunft erklärt worden sein soll; wir sind gewohnt, uns die Vernunft nur in der Form der Persönlichkeit zu denken, welche sich doch der Idee, scheint es, nicht beilegen lässt. Aber es fragt sich eben, ob diess alles Plato ebenso undenkbar erschien, wie uns, nach unseren Begriffen. Wer Verhältnissbestimmungen, wie das Gleiche, das Grosse, das Kleine u. s. w. als ideale Wesenheiten den Dingen, an denen wir sie wahrnehmen, vorangehen liess, der konnte auch die Zweckbestimmung zu einer selbständigen Realität, und den absoluten Zweck, oder das Gute, zur absoluten Ursache und zum absoluten Sein machen [3]). War aber dieser Schritt einmal gethan,

1) Aristox. Harm. Elem. II, Anf. S. 30 Meib.: καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγεῖτο, τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν· προςιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαί τι τῶν νομιζομένων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν· ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας, καὶ τὸ πέρας, ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς, οἶμαι, παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς. Arist. Metaph. XIV, 4. 1091, b, 13: τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι, was Pseudo-Alexander z. d. St. auf Plato bezieht. Ders. ebd. I, 6, Schl.: Plato habe das Eine für den Grund des Guten, die Materie für den des Bösen gehalten; worauf wir wohl auch werden anwenden dürfen was c. 4, S. 985, a, 9 steht: τὸ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἴτιον αὐτὸ τἀγαθόν ἐστι.

2) Stob. Ekl. I, 58: Σπεύσιππος [θεὸν ἀπεφήνατο] τὸν νοῦν, οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτὸν, ἰδιοφυῆ δε. In den Worten οὔτε u. s. f. sieht Krische Forsch. I, 256 mit Recht die Andeutung, dass sich Speusipp durch seine Annahme mit einer von ihm (bei Plato) vorgefundenen Denkweise in Widerspruch gesetzt habe, welche den Nus dem Eins und dem Guten gleichstellte.

3) Dass diess freilich zu manchen Unzuträglichkeiten führen musste, zeigt sich auch in unserem Fall. Nur hieraus haben wir uns z. B. die oben (S. 448 f.) bemerkte Vermischung des ethischen Begriffs vom höchsten Gut mit dem metaphysischen des Absoluten zu erklären. Der Begriff des Guten ist zunächst aus dem menschlichen Leben abstrahirt, er bezeichnet das, was dem Menschen zuträglich ist. (So noch bei Sokrates). Plato verallgemeinert ihn nun zum Begriff des Absoluten, dabei spielt aber seine ursprüngliche Bedeutung noch fortwährend herein, und so entsteht die Unklarheit, dass weder der ethische

so kann man sich nicht wundern, wenn demselben auch die weiteren Eigenschaften, ohne die es nicht jenes unendliche Wesen sein konnte, die Kraft, Thätigkeit und Vernunft, ebenso wie den andern Ideen in ihrem Gebiete, beigelegt wurden. Wie es sich aber in dieser Beziehung mit der Persönlichkeit verhalte, diess ist eine Frage, welche sich Plato wohl schwerlich bestimmt vorgelegt hat, wie ja dem Alterthum überhaupt der schärfere Begriff der Persönlichkeit fehlt, und die Vernunft nicht selten als allgemeine Weltvernunft in einer zwischen Persönlichem und Unpersönlichem unsicher schwankenden Weise gedacht wird [1]). Er sagt wohl, die Vernunft könne keinem Wesen ohne eine Seele mitgetheilt werden, und er lässt demgemäss auch dem Weltganzen die Vernunft mittelst der Seele inwohnen [2]). Aber theils wird man hieraus nicht schliessen können, dass die göttliche Vernunft auch an sich selbst ein seelisches Leben führe, so

noch der metaphysische Begriff des Guten rein gefasst wird. Weitere Schwierigkeiten erheben sich (vgl. Brandis II, a, 327 f.), wenn wir fragen, wie die Idee des Guten Ursache der andern Ideen und der Sinnenwelt sei? Die Antwort wird aber nur die gleiche sein können, welche sich uns bei der allgemeineren Frage nach der Ursächlichkeit der Ideen ergeben hat: dass hier eine Unzulänglichkeit des Systems zum Vorschein kommt, welche Plato selbst durch das Stillschweigen, mit dem er an dem kritischen Punkte vorbeigeht, mittelbar anerkannt hat.

1) M. s. hierüber die Bemerkungen unsers 1. Th. S. 684, und was später über den Gottesbegriff des Aristoteles zu sagen sein wird.

2) Tim. 30, B: λογισάμενος οὖν εὕρισκεν [ὁ θεὸς] ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο. Nach Maassgabe dieser Stelle werden wir nun auch Phileb. 30, C zu erklären haben: σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Οὐ γὰρ οὖν. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς u. s. w. s. S. 439, 1. Es handelt sich hiebei nicht um die Vernunft in ihrem überweltlichen Sein, sondern um die Vernunft, wiefern sie dem Weltganzen (mythisch ausgedrückt: der Natur des Zeus) inwohnt (vgl. Tim. 37, A ff.), von dieser innerweltlichen Vernunft aber wird die überweltliche noch unterschieden, wenn es heisst, Zeus besitze eine königliche Seele und einen königlichen Verstand διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Aehnlich verhält es sich mit Tim. 37, C: Vernunft und Wissenschaft sei nur in der Seele, und 46, D: τῶν γὰρ ὄντων νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν. Auch hier wird nicht gefragt, ob der Nus als solcher ohne Seele gedacht werden könne, sondern ob er einem Andern, als der Seele, beiwohnen könne, und nur diess, dass dem Körperlichen Vernunft zukommen könne, wird verneint.

unzertrennlich sie vielmehr auch mit der Seele des Weltganzen verbunden ist, so ist diese doch immer ein von ihr selbst verschiedenes und unter ihr stehendes Princip, mit welchem sie nur desshalb in Verbindung tritt, weil sie sich sonst nicht an die Welt mittheilen könnte [1]; theils lässt sich auch der Weltseele eine Persönlichkeit im eigentlichen Sinn kaum zuschreiben. Noch weniger ist diess bei folgerichtiger Anwendung der platonischen Voraussetzungen in Betreff der Gottheit möglich; denn wenn nur dem Allgemeinen ein ursprüngliches Sein zukommt, so wird die Gottheit als das Ursprünglichste auch das Allgemeinste sein müssen; wenn die Einzelwesen nur durch Theilnahme an einem Höheren das sind, was sie sind, so wird dasjenige Wesen, welches kein Höheres über sich hat, kein Einzelwesen sein können; wenn sich die Seele durch ihre Beziehung zur Körperwelt, durch den Antheil, welchen das Unbegrenzte an ihr hat, von der Idee unterscheidet, so kann der Idee als solcher, und also auch der mit der höchsten Idee identischen Gottheit, keine Seele beigelegt werden. Nun hat Plato freilich diese Folgerungen nirgends ausdrücklich ausgesprochen, aber er hat auch nicht das Geringste gethan, um ihnen vorzubeugen. Er redet wohl oft genug in persönlicher Weise von der Gottheit, und wir haben kein Recht, darin nur eine bewusste Anbequemung an die religiösen Vorstellungen zu sehen; wir haben vielmehr schon oben bemerkt, dass ihm dieselbe wegen der Unbeweglichkeit der Ideen für die Erklärung der Erscheinungen unentbehrlich war, und wir können hinzufügen, dass auch alles das, was er über die Vollkommenheit Gottes, über die göttliche Vorsehung, über die Fürsorge der Götter für die Menschen sagt [2], durchaus nicht den Eindruck macht, als ob er dabei philosophische Ideen mit Bewusstsein in eine ihm selbst fremdgewordene Sprache übersetzte, sondern den, dass er den religiösen Glauben selbst theile, und im Wesentlichen für wohlbegründet halte. Aber er macht nirgends einen Versuch, diese religiösen Vorstellungen mit seinen wissenschaftlichen Begriffen bestimmter zu vermitteln, und die Vereinbarkeit beider nachzuweisen. Wir können daher nur

1) Tim. 35, A ff. (s. u.). Anders erklärt sich Plato allerdings noch Soph. 248, E f. (s. o. S. 436, 3); da aber diese Aeusserung mit der entwickelteren Lehre des Timäus nicht zu vereinigen ist, so wird diess nur eine von ihm selbst später verbesserte Ungenauigkeit sein.

2) S. o. 439, 3.

schliessen, dass er sich dieser Aufgabe noch gar nicht klar bewusst war. Für die wissenschaftliche Untersuchung über die höchsten Gründe beschränkte er sich auf die Ideen, und stellte ihnen die Gottheit nur in mythischer Form, wie im Timäus, zur Seite, für sein persönliches Bedürfniss [1]) und für die praktische Anwendung überhaupt hielt er den Götterglauben fest, bemühte sich zwar ihn im Geist seiner Philosophie zu reinigen [2]), untersuchte aber sein Verhältniss zur Ideenlehre nicht genauer, sondern beruhigte sich bei dem allgemeinen Gedanken, dass beide dasselbe besagen, dass die Ideen das wahrhaft Göttliche seien, und die höchste Idee mit der höchsten Gottheit zusammenfalle. Die Schwierigkeiten, welche dieser Gleichsetzung so verschiedenartiger Dinge im Weg stehen, scheint er nicht bemerkt zu haben, wie diess ja so manchem Philosophen vor und nach ihm begegnet ist [3]).

1) Denn dass auch dieses hiebei ganz wesentlich mit im Spiel ist, lässt sich nicht verkennen, und ich kann insofern Deuschle's Bemerkung (Plat. Mythen 16 f.) beistimmen, dass der persönliche Gott für Plato eine andere Bedeutung habe, als die blos mythischen Personifikationen; nur gilt diess nicht allein von Gott, sondern auch von den Göttern.

2) Hierüber später das Genauere.

3) Die oben entwickelte Ansicht, dass die Idee des Guten mit der Gottheit identisch sei, findet sich (um der Neuplatoniker nicht zu erwähnen), mit verschiedenen näheren Modifikationen bei Herbart Einleit. in d. phil. WW. I, 248. Plat. syst. fund. ebd. XII, 78. Schleiermacher Pl. WW. II, c, 134. Ritter Gesch. d. Phil. II, 311 ff. Preller Hist. phil. gr.-rom. 2. A. S. 249. Bonitz Disputatt. Plat. 5 ff. Brandis II, a, 322 ff. Schwegler Gesch. d. Phil. 3. A. 56. Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. 131. Ueberweg Rhein. Mus. IX, 69 ff. Susemihl Genet. Entw. I, 360. II, 22. 196. 202. Steinhart Pl. WW. IV, 644 f. 659. V, 214 f. 258. 689 f. VI, 86. (Noch Andere b. Stallbaum Plat. Tim. 47). Wenn jedoch Steinhart IV, 645 Phileb. 30, A. C unmittelbar auf die Gottheit im absoluten Sinn bezieht, so kann ich aus den früher angegebenen Gründen nicht ganz beitreten; Phädr. 246, C ohnedem, an welche Stelle er auch erinnert, spricht Plato gar nicht seine eigene, sondern die gewöhnliche, von ihm ausdrücklich für irrig erklärte Vorstellung von der Gottheit aus. Auch die Vermuthung ist mir unwahrscheinlich, welche Steinhart VI, 87 f. äussert, dass Plato in dem göttlichen Sein ein Ruhendes, in sich Beharrendes, und ein Bewegtes oder Wirkendes, oder näher eine objektive und eine subjektive, eine ideale und eine reale Seite unterschieden habe, so dass jene als Idee des Guten, diese als Geist zu bezeichnen wäre. Bei Plato selbst finden sich wohl beide Formen für die Darstellung des Göttlichen, aber dass damit verschiedene Seiten desselben bezeichnet werden sollen, deutet er nicht an. — Weiter auf Plato's religiöse Ansichten einzugehen, wird erst am Schluss dieser ganzen Dar-

Indem nun das höchste Sein als das Gute und als die zwecksetzende Vernunft bestimmt wird, ist es als das schöpferische Princip aufgefasst, welches sich in der Erscheinung offenbart: weil Gott gut ist, hat er die Welt gebildet [1]. An die Lehre von den Ideen schliesst sich so die Betrachtung der Welt, an die Dialektik die Physik an.

6. Die Physik. a) Die allgemeinen Gründe der Erscheinungswelt.

Unter dem Namen der Physik fassen wir alle die Erörterungen zusammen, welche sich auf das Gebiet des natürlichen Daseins beziehen: über die allgemeinen Gründe der Erscheinungswelt, in ihrem Unterschied von der idealen, über das Weltgebäude und seine Theile, und über den Menschen. Bei der ersten von diesen Untersuchungen kommt sodann wieder dreierlei in Betracht: die allgemeine Grundlage des Sinnlichen als solchen, die Materie; das Verhältniss des Sinnlichen zur Idee; das Vermittelnde zwischen der idealen und der sinnlichen Welt, die Weltseele.

1. Die Materie. Um Plato's Lehre von der Materie zu verstehen, müssen wir auf die Ideenlehre zurücksehen. Plato betrachtet die Ideen als das allein wahrhaft Seiende, die sinnliche Erscheinung dagegen erklärt er nur für ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein, für ein solches, dem nur ein Uebergang vom Sein zum Nichtsein und vom Nichtsein zum Sein, nur ein Werden, nie ein Sein zukomme; in ihr stellt sich ihm zufolge die Idee nie rein, sondern immer mit ihrem Gegentheil vermischt, nur verworren, in eine Vielheit von Einzelwesen zerschlagen, und unter der materiellen Hülle versteckt dar [2]; sie ist nicht ein Anundfürsichseiendes, son-

stellung möglich sein; hier sollten sie nur so weit berührt werden, als sie mit der Ideenlehre zusammenhängen.

1) Tim. 29, D: λέγωμεν δὴ δι' ἥν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος (derselbe wichtige Satz, welchen Plato schon Phädr. 247, A dem θεῖον φθονερὸν des Volksglaubens entgegenstellt). τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ ... βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.

2) S. o. S. 414 f. und Rep. VII, 524, C. VI, 493, E. V, 476, A. 477, A. Symp. 211, E. 207, D. Polit. 269, D.

dern all ihr Sein ist Sein für Anderes, durch Anderes, im Verhältniss zu Anderem, um eines Anderen willen [1]). Das sinnliche Dasein ist also mit Einem Wort nur ein Schatten- und Zerrbild des wahren Seins, was in diesem Eines ist, ist in jenem ein Vielfaches und Getheiltes, was dort rein für und durch sich ist, ist hier an Anderem und durch Anderes, was dort Sein ist, ist hier Werden. Woher nun diese Verunstaltung der Idee in der Erscheinung? In den Ideen selbst kann der Grund davon nicht liegen, denn wenn diese auch mit einander in Gemeinschaft treten, so bleiben sie doch darin für sich, ohne sich mit andern zu vermischen, jede in ihrem eigenen Wesen: keine Idee kann sich mit einer andern ihr entgegengesetzten verbinden, oder in dieselbe übergehen [2]), wenn daher auch Eine Idee durch viele andere hindurchgeht, oder sie in sich befasst [3]), so kann diess doch nur in der Art geschehen, dass jede derselben unverändert sich selbst gleich bleibt [4]), denn ein Begriff lässt sich mit einem andern nur in dem Maasse verknüpfen, in dem er mit ihm identisch ist [5]). Die sinnlichen Dinge dagegen nehmen, im Unterschiede von den Ideen, nicht blos übereinstimmende, sondern auch entgegengesetzte Beschaffenheiten in sich auf, und diess ist ihnen

1) Symp. 211, A, wo das Urschöne im Gegensatz gegen die schöne Erscheinung (τὰ πολλὰ καλὰ) beschrieben wird als οὐ τῇ μὲν καλὸν, τῇ δ' αἰσχρὸν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλὸν πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν, ἔνθα δὲ αἰσχρὸν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλὸν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. Phileb. 54, C, s. o. S. 414, 4. Tim. 52, C: εἰκόνι μὲν (der sinnlichen Erscheinung), ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν (das Wesen zu dessen Darstellung sie dient) ἑαυτῆς ἐστιν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προςήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωςγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν το παράπαν αὐτὴν εἶναι. Vgl. Rep. V, 476, A. Phädo 102, B f. auch Krat. 386, D. Theät. 160, B, in welcher letztern Stelle jedoch Plato nicht in eigenem Namen spricht.

2) Phädo 102, D ff.: ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι u. s. w. ὡς δ' αὔτως καὶ τὸ σμικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίγνεσθαι οὐδὲ εἶναι οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίον u. s. w. Hiegegen wird nun eingewendet, Sokrates selbst habe doch eben erst gesagt, dass das Entgegengesetzte aus Entgegengesetztem werde, worauf dieser antwortet: τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δὲ ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο u. s. f. Vgl. Soph. 252, D. 255, A.

3) Soph. 253, D s. o. S. 390, 2.

4) Phileb. 15, B (s. o. S. 430 1) u. A. vgl. S. 414 f. 423. Dass auch Rep. V, 476, A nicht widerspricht, wird noch gezeigt werden.

5) Soph. 255, E ff. S. o. S. 428 f.

so wesentlich, dass Plato geradezu sagt, es sei keines unter ihnen, das nicht zugleich das Gegentheil seiner selbst, dessen Sein nicht zugleich sein Nichtsein wäre [1]). Diese Unvollkommenheit der Erscheinung kann nicht aus der Idee stammen; sie beweist vielmehr, dass nicht blos die Vernunft, sondern auch die Nothwendigkeit Ursache der Welt ist, und dass diese vernunftlose Ursache von der Vernunft nicht schlechthin überwunden werden konnte [2]). Um mithin das Sinnliche als solches zu erklären, muss ein eigenthümliches Princip angenommen werden, und dieses Princip muss das reine Gegentheil der Idee sein, denn gerade der Widerspruch der Erscheinung gegen die Idee soll von ihm hergeleitet werden. Es muss den Grund für das Nichtsein, die Getheiltheit, die Veränderlichkeit der Erscheinung, und nur hiefür enthalten, denn was Reales, Einheitliches und Beharrliches an ihr ist, das stammt ausschliesslich von der Idee her. Wenn daher diese das schlechthin Seiende ist, so wird jenes das schlechthin Nichtseiende, wenn sie das einheitliche und unveränderliche Wesen ist, wird es das absolute Auseinander und die absolute Veränderung sein müssen. Dieses Princip ist nun das, was man mit einem unplatonischen Ausdruck [3]) die platonische Materie zu nennen pflegt.

1) Rep. V, 479, A s. o. S. 415. Phädo 102 (S. 458, 2).

2) Tim. 48, A: μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ᾗ γέγονε κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν. Vgl. Tim. 56, C. 68, E. Theät. 176, A.

3) Das Wort ὕλη hat bei Plato nur dieselben Bedeutungen, wie auch sonst in der gewöhnlichen Sprache, es heisst „Wald“, „Holz“, auch etwa „ein zu bearbeitender Stoff“ (Phileb. 54, C wo es Susemihl genet. Entw. II, 44 mit Unrecht „alles Stoffartige“ übersetzt); für dasjenige dagegen, was der spätere philosophische Sprachgebrauch damit bezeichnet, den abstrakten Begriff des stofflichen Substrats, gebraucht er, so weit er diesen Begriff überhaupt hat, durchaus andere Ausdrücke (denn Tim. 69, B gehört nicht hieher); der angebliche Lokrer Timäus freilich setzt ὕλα (93, A ff. 97, E), wo Plato (Tim. 48, E ff) ὑποδοχὴ γενέσεως, φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη, δεξαμενὴ, ἐκμαγεῖον, ἐκεῖνο ἐν ᾧ γίγνεται, χώρα, τόπος u. s. w. hat. Erst bei Aristoteles finden wir ὕλη als philosophischen Kunstausdruck, dessen er sich allerdings auch in der Darstellung der platonischen Lehre oft genug bedient; daraus folgt aber nicht, dass er ihn von Plato in dessen mündlichen Vorträgen gehört hat, denn Aristo-

Eine Beschreibung desselben giebt der Philebus und der Timäus. Jener nennt [1]) das allgemeine Substrat der sinnlichen Erscheinung das Unbegrenzte, und er rechnet zu demselben (S. 24, E) „alles, was des Mehr und Minder, des Stärker und Schwächer und des Uebermaasses fähig ist"; d. h. das Unbegrenzte ist dasjenige, innerhalb dessen keine genaue und feste Bestimmung möglich ist, das Element der begrifflosen Existenz, der Veränderung, die es nie zu einem Sein und Bestehen bringt [2]). Ausführlicher erklärt sich der Timäus 48, E ff. Plato unterscheidet hier das urbildliche und sich selbst gleiche Wesen, die Ideen, das, was ihnen nachgebildet ist, die sinnliche Erscheinung, und als Drittes dasjenige, was die Grundlage und gleichsam den mütterlichen Schoos für alles Werden bilde, das Gemeinsame, das allen körperlichen Elementen und allen bestimmten Stoffen zu Grunde liege, und in dem unaufhörlichen Fluss aller dieser Formen, im Kreislauf des Werdens, sich als ihr bleibendes Substrat durch sie alle hindurchbewege, das Dieses, in dem sie werden und in das sie zurückgehen, das sie nie rein, sondern immer nur unter irgend einer besonderen Form darstellen [3]), die bildsame

teles fasst bekanntlich die Ansichten der Früheren ohne alles Bedenken in seine eigene Terminologie, wie er ja z. B. gleich über die ὕλη Phys. IV, 2. 209, b, 11. 210, a, 1 sagt, im Timäus (in dem doch diese Bezeichnung gar nicht vorkommt) nenne Plato die ὕλη, in den ἄγραφα δόγματα das Grosse und Kleine das μεθεκτικόν. Erwägen wir vielmehr, wie fremd das Wort selbst dem Timäus noch ist, wie eng sein Gebrauch bei Aristoteles mit den eigenthümlichen Grundgedanken seines Systems zusammenhängt, um wie viel weniger es dagegen für Plato passt, welcher den Grund des Körperlichen nicht wie sein Schüler in einem positiven Substrat sucht, beachten wir, was so eben aus Aristoteles über die ungeschriebenen Lehren angeführt wurde, so können wir es nicht wahrscheinlich finden, dass Plato jenen Ausdruck in die philosophische Sprache eingeführt hat. Wenn wir uns daher desselben um der Kürze willen doch bedienen, so wollen wir ihn damit nicht für platonisch ausgeben.

1) In der S. 438, 1 besprochenen Stelle.

2) Vgl. Tim. 27, D, wo vom Sinnlichen als Ganzem gesagt wird, es sei γιγνόμενον μὲν ἀεὶ ὂν δὲ οὐδέποτε ... γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

3) 49 D f.: man dürfe keinen der bestimmten Stoffe (wie Feuer, Wasser u. s. f.) ein τόδε oder τοῦτο nennen, sondern nur ein τοιοῦτον, da sie alle immer in einander übergehen; φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις ... ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα

Masse (ἐκμαγεῖον), aus der sie alle geformt werden, die aber ebendesswegen selbst noch ohne alle bestimmte Form und Eigenschaft sein müsse. Dass wir ein solches Element voraussetzen müssen, beweist Plato eben aus dem beständigen Flusse des Sinnlichen; dieser wäre seiner Ansicht nach nicht möglich, wenn die bestimmten Stoffe als solche etwas Reales, ein Dieses, und nicht vielmehr blosse Erscheinungsformen und Modifikationen eines gemeinsamen, und darum nothwendig bestimmungslosen Dritten wären [1]). Näher bezeichnet er dasselbe als eine unsichtbare und gestaltlose Wesenheit, fähig alle Gestalten aufzunehmen [2]), als den Raum, der, selbst unvergänglich, allem Werdenden eine Stätte darbiete, als das Andere, in dem alles Werdende sein müsse, um überhaupt zu sein, während das wahrhaft Seiende, als in sich einig, nicht in ein von ihm so ganz verschiedenes Gebiet eingehen könne [3]). Hiezu kommen dann noch

ἀεὶ ἕκαστον αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προςαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προςχρωμένους ὀνόματι u. s. w.

1) 49, B ff. Aehnliches ist uns Th. 1, S. 191 schon von Diogenes von Apollonia vorgekommen, den Plato möglicherweise hier vor Augen gehabt haben könnte.

2) 50, A ff. Wie Gold, das unaufhörlich in alle möglichen Figuren umgeformt würde, doch immer Gold zu nennen wäre, so verhält es sich auch mit dem Wesen (φύσις), das alle Körper in sich aufnimmt: ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προςρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως. δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰςιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰςιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον· τὰ δὲ εἰςιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα (das, was in jenes Wesen eintritt, sind die Abbilder der Ideen), τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύςφραστον καὶ θαυμαστόν... Das, worin ein Gepräge abgedrückt werden solle, müsse an sich selbst ἄμορφον ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν sein, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. Wie man das Oel, aus dem Salben bereitet werden sollen, geruchlos, das Wachs, welches man formen wolle, formlos mache, ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ (in jedem seiner Theile) πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προςήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν. διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχὲς, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυςαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. Das Richtige sei nur: πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ u. s. w.

3) 52, A f.: ὁμολογητέον, ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον u. s. w... τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ (das sinnliche Dasein) δεύτερον ... τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, φθορὰν οὐ προςδεχόμενον, ἕδραν

die Berichte des Aristoteles, wornach Plato in seinen mündlichen Vorträgen die Materie auf das Unbegrenzte, oder wie er gewöhnlich sagt, auf das Grosse und Kleine zurückführte, um damit auszudrücken, dass ihr eigenthümliches Wesen nicht in festen und sich gleichbleibenden, begrifflich abgrenzbaren Eigenschaften, sondern nur in der extensiven und intensiven Grösse bestehe, dass sie einer in's Unbestimmte gehenden Vermehrung und Verminderung, Steigerung und Abschwächung fähig sei [1]).

Diese Darstellung ist nun gewöhnlich so verstanden worden, als sollte hier eine ewige, oder doch eine der Weltschöpfung vorangehende körperliche Materie gelehrt werden. Schon Aristoteles hat zu dieser Auffassung Anlass gegeben [2]), wiewohl er selbst sie nicht theilt; bei den Späteren ist dieselbe ganz herrschend, und auch in neuester Zeit hat sie namhafte Vertreter [3]) gefunden, wogegen freilich nicht ganz Wenige [4]) sich ihr entgegengestellt haben [5]). Sie kann nun allerdings Manches für sich anführen. Die Grundlage des sinnlichen Daseins wird im Timäus unläugbar wie ein materielles Substrat beschrieben; sie ist dasjenige, in dem alle

δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστὸν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες, καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινὰ, τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι . . . τἀληθὲς, ὡς εἰκόνι μὲν u. s. w. (S. o. S. 458, 1) . . . οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

1) Phys. III, 4. 203, a, 15. c. 6. 206, b, 27. IV, 2. 209, b, 33. I, 9. 192, a, 11. Metaph. I, 6. 987, b, 20 ff. I, 7. 988, a, 25. III, 3. 998, b, 10. u. ö. Genaueres über diese Darstellung in m. Plat. Stud. S. 217 ff.

2) S. o. S. 459, 3.

3) Bonitz Disput. Platonicae 65 f. Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 295, ff. Stallbaum Plat. Tim. S. 43. 205 ff. (der aber die Materie ganz unberechtigt von Gott geschaffen sein lässt). Reinhold Gesch. d. Phil. I, 125. Hegel Gesch. der Phil. II, 231 f. Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. 144 ff. Ueberweg über die platon. Weltseele. Rhein. Mus. IX, 57 ff. u. A.

4) Böckh in den Studien von Daub und Creuzer III, 26 ff. Ritter Gesch. der Phil. II, 345 f. Preller Hist. phil. gr.-rom. 257. Schleiermacher Gesch. der Phil. S. 105. Steinhart Plat. W. VI, 115 ff. S. auch m. Plat. Stud. S. 212. 225.

5) Ganz unbestimmt äussern sich Marbach Gesch. der Phil. I, S. 113 f. und Sigwart Gesch. der Phil. I, 117 ff. Auch bei Ast (über die Materie im Tim. Abhandl. der Münchner Akad. I, 45—54) wird es nicht klar, wie er sich Plato's Meinung eigentlich denkt.

Stoffe werden, und in das sie sich auflösen[1]), sie wird mit der Masse verglichen, aus welcher der Künstler seine Figuren bildet, sie wird als das τοῦτο und τόδε bezeichnet, welches bleibend, was es ist, bald die Form des Feuers, bald die des Wassers u. s. f. annehme, es wird endlich von einem Sichtbaren geredet, das vor der Entstehung der Welt in der Unruhe einer regellosen Bewegung die Formen und Eigenschaften aller Elemente verworren und undeutlich in sich gehabt habe[2]). Diese letztere Darstellung widerspricht nun aber freilich den sonstigen Behauptungen des Philosophen zu augenscheinlich, als dass wir ernstlich daran festhalten könnten. Denn während Plato wiederholt erklärt, dass das gemeinsame Substrat aller elementarischen Formen schlechthin formlos sein müsse, werden ihm hier schon Anfänge der Gestaltung beigelegt; während ihm zufolge alles Sichtbare entstanden ist[3]), müsste nach dieser Stelle schon vor der Weltbildung ein Sichtbares vorhanden gewesen sein; während er dem Körperlichen alle Bewegung von der Seele kommen lässt (s. u.), wird hier die unbeseelte Materie unablässig bewegt genannt. Dieser Zug muss daher zu dem Mythischen gehören, woran der Timäus so reich ist[4]); es ist die alte Vorstellung

1) S. o. S. 460 f. Wenn Tim. 51 B gesagt ist, die ὑποδοχὴ τοῦ γεγονότος sei weder eines der vier Elemente, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν, so soll auch dieses nur die Vorstellung aller bestimmten Stoffe entfernen: das aus den Elementen Gewordene sind die einzelnen sinnlichen Dinge, bei dem, woraus diese geworden, haben wir an Atome, oder Homöomerieen, oder auch an die geometrischen Grundformen zu denken, aus denen Plato selbst die Elemente zusammensetzt.

2) Tim. 30, A, s. o. 457, 1. 52, D ff. 69, B. vgl. Polit. 269, D. 273, B: τούτων δὲ αὐτῷ [τῷ κόσμῳ] τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι.

3) Tim. 28, B.

4) So schon Böckh a. a. O., ebenso Steinhart VI, 95. Eine andere mögliche Auskunft läge in der Annahme (Ueberweg üb. d. plat. Weltseele. Rhein. Mus. IX, 62 u. A.), dass Plato Tim. 30, A u. s. w. nicht von der primitiven, sondern von der sekundären, schon bis zu einem gewissen Grade gestalteten Materie rede. Diess ist jedoch nicht wahrscheinlich, denn wo sollen ihr diese Anfänge der Gestaltung in dem Zeitpunkt herkommen, in welchem sie der Weltbildner erst in seine Fürsorge übernimmt, wo die Bewegung, ehe die Seele gebildet ist? Mit Plutarch (an. procr. c. 5 f.) aber der Materie von Anfang an eine ungeordnete Seele beizulegen, geht nicht an, wie diess tiefer unten noch gezeigt werden wird.

vom Chaos, die Plato vorübergehend für sich verwendet, um da, wo er sich bestimmter erklärt, etwas Anderes an ihre Stelle zu setzen. Mehr Gewicht hat das Uebrige, doch ist auch dieses nicht entscheidend: mag auch das, was allen bestimmten Stoffen als Substrat und als Ursache ihres scheinbaren Bestehens zu Grunde liegt, nach unserer Ansicht nur die Materie sein, so fragt es sich eben, ob auch Plato diese Ansicht getheilt hat. Nun erklärt Plato unzähligemale, und auch der Timäus (27, D) wiederholt diese Erklärung, dass nur der Idee ein wahres Sein zukomme; wie könnte er aber dieses behaupten, wenn er ihr doch zugleich in der Materie eine zweite, gleichfalls ewige und in allem Wechsel ihrer Formen ihrem Wesen nach sich gleich bleibende Substanz zur Seite stellte? Aber davon ist er so weit entfernt, dass er die Materie vielmehr deutlich genug als das Nichtseiende bezeichnet. Denn dem Timäus zufolge ist sie weder mit dem Gedanken als solchem zu erfassen, wie die Idee, noch mit der Empfindung, wie das Sinnliche [1]; da nun das wahrhaft Seiende nach Plato schlechthin erkennbar ist, das, was zwischen Sein und Nichtsein steht, Gegenstand der Vorstellung, das Nichtseiende dagegen gänzlich unerkennbar [2], so kann sie nur zum Nichtseienden gehören. Und das Gleiche folgt auch daraus, dass das Sinnliche für ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein erklärt wird [3]; denn da ihm alles Sein von der Theilnahme an den Ideen kommt [4], so kann es nur das Nichtseiende sein, wodurch es sich von diesen unterscheidet. Doch Plato hat sich noch bestimmter erklärt: das worin Alles wird, und in das Alles sich auflöst, ist der Raum [5]; er ist also jenes Dritte, was neben den Ideen und der Erscheinungswelt als die allgemeine Grundlage der letztern gefordert wird [6]. Und damit stimmt auch Aristoteles überein, dessen

1) 52, A f. s. o. S. 461, 3.

2) S. o. S. 412.

3) Rep. V, 477, A. 479, B f. X, 597, A. S. o. S. 415.

4) Rep. V, 479. VI, 509, B. VII, 517, C f. Phädo 74, A f. 76, D. 100, D. Symp. 211, B. Parm. 129, A. 130, B.

5) Man vgl. mit Tim. 49, E: ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται ebd. 52, A: (τὸ αἰσθητὸν) γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον.

6) A. a. O.: τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν u. s. w. S. o. S. 461, 3. Tim. 52, D: οὗτος

Zeugniss hier von um so grösserem Gewicht ist, da er bei seiner Neigung, fremde Ansichten in Kategorieen seines Systems zu fassen, seinem Lehrer die Vorstellung von der Materie als einem positiven Princip neben der Idee gewiss eher gegen dessen Sinn geliehen, als sie ihm ohne geschichtlichen Grund abgesprochen haben würde. Aristoteles aber versichert [1]), Plato habe das Unbegrenzte (ἄπειρον) als Princip gesetzt nicht in dem Sinn, dass unbegrenzt nur Prädikat eines andern Substrats, sondern so, dass das Unbegrenzte als solches Subjekt sein sollte; derselbe unterscheidet seine eigene Fassung der Materie von der platonischen durch die Bestimmung, dass Plato die Materie schlechthin und an sich selbst zum Nichtseienden mache, er dagegen nur abgeleiteter Weise (κατὰ συμβεβηκός), dass jenem die Negation (στέρησις) das Wesen der Materie sei, ihm nur eine Eigenschaft derselben [2]). Auch in Plato's mündlichen Vorträgen kann Aristoteles nichts Anderes gehört haben; dieser muss vielmehr hier den Schein, als ob er eine stoffliche Materie voraussetze, bestimmter, als im Timäus, vermieden haben, indem er sich darauf beschränkte, das Grosse und Kleine als das zu bezeichnen, was die Ideen in sich aufnehme [3]). Auch die weitere

μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι u. s. f.

1) Phys. III, 4. 203, a, 3: πάντες (τὸ ἄπειρον) ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων, οἱ μὲν, ὥςπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον.

2) Phys. I, 9; s. m. plat. Stud. S. 223 ff. Was Ebben de Plat. id. doctr. 41 ff. gegen meine Erklärung dieser Stelle einwendet, bedarf kaum einer Widerlegung.

3) Diess erhellt aus Phys. IV, 2. 209, b, 11. 33: Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν (über die S. 320, 2 z. vgl.), ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. . . . Πλάτωνι μέντοι λεκτέον . . διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοὶ, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν. Auch im Timäus hatte sich zwar Plato des Ausdrucks ὕλη nicht bedient, aber er hatte doch den Grund des Sinnlichen so beschrieben, dass sich Aristoteles berechtigt glaubte, jene Bezeichnung darauf zu übertragen; da er sie daher für die ἄγραφα δόγματα ausdrücklich ablehnt, so muss in diesen keine der des Timäus ähnliche Beschreibung vorgekommen sein, wie denn Metaph. I, 7. 988, a, 25 das Grosse und Kleine ausdrücklich als eine ὕλη ἀσώματος bezeichnet wird. Ueber das Grosse und Kleine vgl. m. S. 462, 1.

Entwicklung des Timäus setzt endlich die Unkörperlichkeit der sog. Materie voraus; denn nur unter dieser Voraussetzung lässt sich die eigenthümliche Construction der Elemente S. 53, C ff. erklären, in welcher dieselben, wie wir unten noch finden werden, nicht aus körperlichen Atomen, sondern aus mathematischen Flächen zusammengesetzt und in solche aufgelöst werden.

Müssen wir aber auch nach diesem die Vorstellung von einem körperlichen Urstoff unserem Philosophen absprechen, so folgt daraus doch noch lange nicht, dass nun Ritter [1]) mit der Annahme Recht hat, Plato habe die sinnliche Vorstellung für etwas blos Subjektives gehalten. Ritter glaubt, indem den Ideen, ausser der höchsten, nur ein beschränktes Sein zukomme, so sei damit auch ein beschränktes Erkennen gesetzt, welches das reine Wesen der Dinge nicht genügend unterscheide, die Ideen einseitig auffasse; und dadurch erzeuge sich die Vorstellung von einem Sein, in welchem die Ideen sich vermischen, und ihr absolutes Sein zu einem blos relativen werde; sofern aber doch die erkennenden Wesen nach vollkommener Einsicht streben, scheine hieraus die Vorstellung des Werdens hervorzugehen. Die sinnliche Vorstellung ergebe sich daher aus der Unvollkommenheit der Ideen in ihrer Sonderung von einander, das Sinnliche sei nur in einem Verhältniss zum Empfindenden — so dass also die platonische Lehre von der Materie im Wesentlichen mit der leibnitzischen identisch, das sinnliche Dasein nur das Erzeugniss der verworrenen Vorstellung wäre. In den platonischen Schriften jedoch finden sich von diesem Gedankenzusammenhang, wie Ritter selbst zugiebt [2]), nur „sehr dunkle Andeutungen", und auch diese verschwinden bei schärferer Betrachtung. Denn das freilich sagt Plato bestimmt genug, dass eine Gemeinschaft der Ideen unter einander stattfinde; ebenso auch, dass in der sinnlichen Vorstellung und dem sinnlichen Dasein die Ideen sich mit einander vermischen [3]); dass dagegen die Gemeinschaft der Begriffe als solcher auch den Grund für diese ihre Vermischung

1) Gesch. der Phil. II, 363—378; s. bes. S. 369. 374 ff. Aehnlich äussert sich Fries Gesch. der Phil. I, 295. 306. 336. 351.

2) A. a. O. S. 370.

3) Z. B. Rep. VII, 524, C: μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμὲν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι. Vgl. Rep. V, 479, A u. a. St. S. o. S. 415. 458 f.

enthalte, davon finden wir in seinen Schriften kein Wort, und auch Rep. V, 476, A [1]) ist nur gesagt, dass neben der Verbindung der Begriffe mit dem Körperlichen und Werdenden auch die Verbindung der Begriffe unter einander dem Scheine Vorschub leiste, als ob der in sich einige Begriff eine Vielheit wäre. Wie aber dieser Schein nur für solche vorhanden ist, welche mit der dialektischen Unterscheidung der Begriffe nicht vertraut sind [2]), so kann er auch nur von der Unfähigkeit des Einzelnen herrühren, das Abbild vom Urbild, das Theilhabende von dem, woran es Theil hat, zu unterscheiden [3]); woher dagegen dieser Unterschied beider selbst stamme, darüber sagt unsere Stelle durchaus nichts aus. Nehmen wir aber andere zu Hülfe, so zeigt sich deutlich, dass Plato, weit entfernt, das materielle Dasein nur aus der Vorstellung abzuleiten, vielmehr umgekehrt die sinnliche Vorstellung aus der Beschaffenheit des Körperlichen ableitet; denn die Verbindung der Seele mit dem Körper ist es nach dem Phädo, welche uns an einer reinen Erkenntniss hindert [4]), beim Eintritt in dieses Leben haben wir, eben durch jene Verbindung, vom Trank der Lethe geschlürft und der Ideen vergessen [5]); durch das Ab- und Zuströmen der sinnlichen Empfindung verliert die Seele im Anfang ihres irdischen Daseins die Vernunft, und erst wenn dieses nachgelassen hat, wird sie derselben wieder theilhaftig [6]); auch dann aber nur, wofern sie sich innerlich vom

1) πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον, d. h. weil ein und derselbe Begriff an verschiedenen Orten zum Vorschein kommt, der Begriff der Einheit z. B. nicht blos in den verschiedenartigsten Individuen, sondern auch in allen den Begriffen, die an demselben theilhaben, so entsteht der Schein, als ob auch die Einheit als solche ein Vielfaches wäre.

2) Soph. 253, D. Phileb. 15, D.

3) Rep. V, 476, C: ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων, μήτε, ἄν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἕπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῇν; σκόπει δέ· τὸ ὀνειρώττειν ἆρα οὐ τόδε ἐστὶν, ἐάν τε ἐν ὕπνῳ τις, ἐάν τε ἐγρηγορὼς τὸ ὅμοιόν τῳ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν; ... τί δὲ, ὁ τἀναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾷν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῇν;

4) Phädo 66, B ff. vgl. ebd. S. 65, A. Rep. X, 611, B.

5) Phädo 76, D. Rep. X, 621, A.

6) Tim. 44, A: καὶ διὰ δὴ πάντα ταῦτα τὰ παθήματα (die im Vorhergehenden

Körper losreisst [1]), und auf ihren vollen Besitz kann sie sich nicht früher Hoffnung machen, als bis sie vom Leibe gänzlich befreit und rein für sich ist [2]). Diese fast durchaus in lehrhaftem Ton und Zusammenhang vorgetragenen Erklärungen wären wir nur dann für mythische Darstellung oder für Uebertreibung anzusehen berechtigt, wenn die bestimmtesten Gegenerklärungen vorlägen. Diess ist aber nicht im Geringsten der Fall; denn dass dem Plato doch auch wieder die sinnliche Empfindung ein Mittel zur Erkenntniss der Wahrheit ist [3]), beweist nichts: sie ist ja dieses, nach allem Bisherigen, nur sofern von dem Sinnlichen in ihr abstrahirt und auf die in ihr sich offenbarende Idee zurückgegangen wird. Müsste daher Plato, nach Ritter's Auffassung, aus der Gemeinschaft der Ideen unter einander, und aus der Art, wie diese Gemeinschaft von den einzelnen Ideen oder Seelenwesen [4]) vorgestellt wird, die sinnliche Vorstellung, und erst aus dieser die sinnliche Erscheinung ableiten, so schlägt der Philosoph selbst vielmehr den umgekehrten Weg ein, die Vermischung der Ideen aus der Beschaffenheit des sinnlichen Vorstellens, diese aber aus der Beschaffenheit des sinnlichen **Daseins** zu erklären. Nur von einer solchen redet aber auch, dem Obigen zufolge, der Philebus und der Timäus, nur von einer solchen weiss Aristoteles [5]); ja dem ganzen Alterthum, wie Brandis richtig bemerkt [6]), ist der subjektive Idealismus fremd, den Ritter Plato zuschreibt, und er muss ihm vermöge seines ganzen Standpunkts fremd sein, da er ein Bewusstsein von der Bedeutung der Subjektivität voraussetzt, wie es in dieser Stärke und Einseitigkeit erst der neueren Zeit aufgegangen ist.

Wenn nun aber das Allgemeine, was dem sinnlichen Dasein zu Grunde liegt, weder ein materielles Substrat, noch ein blosser

beschriebenen αἰσθήσεις) νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητὸν u. s. w.

1) Phädo 64, A. 65, E. 67, A. Tim. 42, B f.

2) Phädo 66, E. 67, B.

3) Ritter S. 350.

4) Dass die Seelen nach Ritter Ideen sind, dass jedoch diese Bestimmung nicht richtig ist, habe ich schon oben (S. 422, 3) nachgewiesen. Da sich indessen seine Ansicht von der Materie mit geringen Modifikationen auch ohne jene Annahme durchführen liesse, so soll hier auf diesen Punkt kein weiteres Gewicht gelegt werden.

5) S. m. Plat. St. S. 216 ff.

6) Gr.-röm. Phil. II, a, 297.

Schein der subjektiven Vorstellung ist, was ist es denn? Plato selbst, in den oben angeführten Stellen, sagt uns diess, und Aristoteles stimmt ihm bei: die Grundlage alles materiellen Daseins ist das Unbegrenzte, nicht als Prädikat, sondern als Subjekt gedacht, d. h. die Unbegrenztheit; das Grosse und Kleine, welches aber doch nicht als Stoff zu bezeichnen ist; das Nichtseiende, d. h. das Nichtsein [1]; der Raum, d. h. das Aussereinander und die Getheiltheit. An die Stelle einer ewigen Materie müssen wir also die blosse Form der Materialität, die Form der räumlichen Getheiltheit und der Bewegung setzen, und wenn der Timäus von einer vor der Weltbildung unruhig bewegten Materie spricht, so soll diess nur den Gedanken ausdrücken, dass das Aussereinander und das Werden die wesentlichen Formen alles sinnlichen Daseins sind. Diese Formen will nun Plato allerdings als etwas Objektives, in der sinnlichen Erscheinung selbst, nicht blos in unserer Vorstellung Vorhandenes betrachtet wissen; dagegen soll der Materie in keiner Beziehung eine eigenthümliche Realität oder Substanzialität zukommen, denn alle Realität ist für ihn in den Ideen; es bleibt also nur übrig, sie für die Negation der in den Ideen gesetzten Realität, für das Nichtsein der Idee zu erklären, in das diese nicht eingehen kann, ohne dass sich ihre Einheit in die Vielheit, ihre Beharrlichkeit in den Fluss des Werdens, ihre Bestimmtheit in die unbegrenzte Möglichkeit der Vermehrung und der Verminderung, ihre Sichselbstgleichheit in inneren Widerspruch, ihr absolutes Sein in eine Verbindung von Sein und Nichtsein auflöst.

Diese Vorstellung lässt sich nun freilich schwer durchführen. Denn wollen wir auch nicht fragen, ob ein Raum ohne räumliches Substrat, ein Nichtseiendes, welches doch nicht blos in der Vorstellung existirt, überhaupt denkbar sei, wollen wir auch die Untersuchung über die Theilnahme dieses Nichtseienden an den Ideen einem späteren Ort aufsparen, und überhaupt aller der Einwürfe uns enthalten, welche ein draussen Stehender gegen diesen Theil der platonischen Lehre vorbringen könnte, so lassen sich doch von ihrem eigenen Standpunkt aus zwei Bedenken nicht übersehen. Das Eine betrifft das Verhältniss der Materie zu unserem Erkennen, das

1) Denn auch das μὴ ὄν kann hier nicht Prädikat eines von ihm verschiedenen Subjekts sein.

Andere ihr Verhältniss zu den Dingen. Was schlechthin nicht ist, behauptet Plato [1], das könne auch nicht vorgestellt werden; wenn daher die Materie das Nichtseiende schlechthin ist, so müsste nicht einmal die Vorstellung derselben möglich sein. Gegenstand der Wahrnehmung kann sie nicht sein, wie Plato selbst sagt [2], denn die Wahrnehmung zeigt uns immer nur bestimmte, geformte Stoffe, nicht die reine, formlose Grundlage alles Stofflichen, nur ein τοιοῦτον, nicht das τόδε. Gegenstand des Denkens aber, sollte man meinen, noch viel weniger, denn das Denken hat es nur mit dem wahrhaft Seienden, nicht mit dem Nichtseienden zu thun. Und doch lässt sich schlechterdings nicht einsehen, wie wir zur Vorstellung von diesem Wesen kommen, wenn wir es weder wahrzunehmen noch zu denken im Stande sind. Es ist nur ein verdeckter Ausdruck für diese Verlegenheit, wenn Plato sagt, es werde durch ein uneigentliches Denken ergriffen [3], wie es das offene Bekenntniss derselben ist, wenn er hinzufügt, es sei schwer zu erfassen [4]. Das Thatsächliche ist eben, dass es nur etwas Gedachtes, ein allgemeiner Begriff ist, und doch eben dieses nach platonischen Voraussetzungen nicht sein dürfte. Und Aehnliches ergiebt sich auch, wenn wir die Bedeutung der Materie für das Sein der Dinge in's Auge fassen. Sofern sie das Nichtseiende schlechthin, die sinnliche Erscheinung nur ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein ist, müsste ihr ein geringeres Maass von Realität zukommen, als jener; jener nämlich eine halbe, ihr gar keine. Andererseits aber soll sie doch das Beharrliche sein, was im Wechsel der sinnlichen Eigenschaften als ein Dieses und Sichselbstgleiches sich erhält [5], das Gegenständliche, welchem die

1) S. o. S. 412.

2) Tim. 51, A. 52, B (s. o. 461, 2. 3), wo sie ἀνόρατον, μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν heisst, 49, D f. (oben 460, 3).

3) 52, B: μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ. Worin dieses unächte Denken näher bestehe, hätte Plato selbst ohne Zweifel nicht zu sagen gewusst, denn gerade desshalb wählt er den seltsamen Ausdruck, weil er die Vorstellung der Materie in keiner seiner erkenntnisstheoretischen Kategorieen unterzubringen weiss.

4) A. a. O.: [τὸ τῆς χώρας] μόγις πιστὸν u. s. w. (s. S. 461, 3). S. 49, A: νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰςαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι.

5) Das τόδε und τοῦτο, welches immer gleich zu nennen ist, s. o. S. 460, 3. 461, 2.

in der Erscheinung sich abspiegelnden Bilder der Ideen anhaften müssen, um überhaupt einen Halt zu bekommen, und des Seins theilhaftig zu werden [1]; sie ist jener irrationale Ueberrest, den wir immer noch behalten, wenn wir von den Dingen das abziehen, was an ihnen Abbild der Idee ist, und so wenig ihr auch Wirklichkeit zuerkannt wird, so soll sie doch die Kraft haben, die Idee wenigstens für ihre Erscheinung in den Fluss des Werdens und die Aeusserlichkeit des räumlichen Daseins hineinzuziehen [2]. Diese Züge würden allerdings weit über den Begriff des blossen Raumes hinausführen, und der Materie statt des reinen Nichtseins ein Sein zubringen, welches durch seine Beharrlichkeit sogar mit dem der Ideen eine gewisse Aehnlichkeit hätte. Wird doch gerade das, was Plato als das Merkmal des wahren Seins aufführt [3], die Kraft zu wirken und zu leiden, auch der Materie beigelegt, wenn sie als eine die Wirkungen der Vernunft beschränkende Ursache [4] beschrieben wird. Und wir mögen es uns immerhin hieraus erklären, wenn Plato im Timäus die Grundlage des Sinnlichen auch wieder so schildert, als ob sie nicht in der blossen Räumlichkeit, sondern in einer raumerfüllenden Masse bestände. Aber doch darf uns dieser Umstand an unserem obigen Ergebniss nicht irre machen. Seine eigentliche Absicht geht seinen unzweideutigen Erklärungen nach dahin, der Materie alles Sein abzusprechen, die Vorstellung der ausgedehnten Substanz in den Begriff der blossen Ausdehnung aufzuheben, und es ist diess auch durch die allgemeinsten Grundsätze seines Systems gefordert; was damit im Widerspruch steht, das haben wir, so weit es von Plato überhaupt ernstlich gemeint ist, nur als ein unwillkührliches Zugeständniss an Thatsachen zu betrachten, welche sich durch seine Theorie nun einmal nicht aus dem Weg räumen liessen.

2. Das Verhältniss des Sinnlichen zur Idee. Durch unsere Auffassung der platonischen Materie wird sich nun auch die Ansicht des Philosophen über das Verhältniss des Sinnlichen zur

1) 52, C s. o. S. 458, 1. 2.

2) M. vgl. in dieser Beziehung, was später über das Verhältniss der Vernunft zur Naturnothwendigkeit und über den Ursprung der letzteren beigebracht werden wird.

3) S. o. S. 437, 1.

4) τὸ τῆς πλανωμένης αἰτίας εἶδος Tim. 48, A s. u.

Idee wenigstens nach einer Seite hin aufklären. Man glaubt gewöhnlich, die sinnliche und die Ideenwelt stehen sich bei Plato als zwei aussereinander liegende Gebiete, als zwei substanziell verschiedene Ordnungen gegenüber. Schon die Einwürfe des Aristoteles gegen die Ideenlehre [1]) beruhen grossentheils auf dieser Voraussetzung, und Plato hat allerdings zu derselben durch das, was er vom Fürsichsein und von der Urbildlichkeit der Ideen sagt, Anlass genug gegeben. Nichtsdestoweniger müssen wir ihre Richtigkeit in Anspruch nehmen. Plato selbst wirft die Frage auf [2]), wie es doch möglich sei, dass die Ideen im Werdenden und unbegrenzt Vielen sein können, ohne ihre Einheit und Unveränderlichkeit zu verlieren, und er zeigt, mit welchen Schwierigkeiten die Beantwortung dieser Frage zu kämpfen habe: denn ob man nun annehme, dass in jedem der Vielen, die an der Idee Theil haben, die ganze Idee, oder dass in jedem ein Theil derselben sei, so würde sie getheilt [3]); gründe man ferner die Ideenlehre auf die Nothwendigkeit, für alles Vielfache ein Gemeinsames anzunehmen, so müsste ebenso für die Idee und die gleichnamigen Erscheinungen ein Gemeinsames über ihnen Stehendes angenommen werden und so fort in's Unendliche [4]), und dieselbe Schwierigkeit wiederhole sich auch, wenn man die Gemeinschaft der Dinge mit den Ideen darein setzt, dass sie diesen nachgebildet sind [5]); behaupte man endlich, dass die Ideen das, was sie sind, für sich seien, so scheine nur eine Beziehung der Ideen aufeinander, nicht eine Beziehung der Ideen auf uns und ein Erkanntwerden derselben von uns möglich zu sein [6]). Diese Einwürfe gegen die Ideenlehre könnte Plato unmöglich selbst vortragen, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, dass seine Lehre nicht davon getroffen werde. Worin konnte er nun von seinem Standpunkt aus ihre Lösung suchen? Die Antwort liegt in seiner Ansicht über die Natur der sinnlichen Dinge. Da er dem Sinnlichen nicht eine besondere, von der der

1) M. vgl. den Abschnitt über Aristoteles und m. Plat. Stud. S. 257 ff.

2) Phileb. 15, B. S. o. S. 430, 1.

3) Phileb. a. a. O. Parm. 130, E — 131, E.

4) Parm. 131, E f. Denselben Einwurf drückt Aristoteles, der ihn öfters macht, gewöhnlich so aus, die Ideenlehre nöthige zur Annahme des τρίτος ἄνθρωπος. Hierüber später.

5) Parm. 132, D ff. vgl. was Alexander von Aphrodisias (Schol. in Arist. 566, a, 13. b, 15) aus Eudemus anführt.

6) Parm. 133, B ff.

Ideen verschiedene Realität zuschreibt, da er vielmehr alle Wirklichkeit einzig und allein in die Idee verlegt, und als das eigenthümliche Wesen des Sinnlichen nur das Nichtsein betrachtet, so fallen alle jene Schwierigkeiten in dieser Form für ihn weg. Er braucht nicht nach einem Dritten zwischen der Idee und der Erscheinung zu fragen, denn beide sind ihm nicht verschiedene, neben einander stehende Substanzen, sondern die Idee ist das allein Substanzielle; er hat nicht zu befürchten, dass die Idee durch die Theilnahme des Vielen an ihr getheilt werde, denn diese Vielheit ist nichts wahrhaft Wirkliches; er darf sich auch darüber kein Bedenken machen, wie die Idee als für sich seiend zugleich mit der Erscheinung in Beziehung stehen kann, denn da die Erscheinung, sofern sie überhaupt ist, der Idee immanent, der ihr beschiedene Antheil am Sein nur das Sein der Idee in ihr ist, so ist das Sein der Ideen und ihre Beziehung auf einander an sich selbst schon ihre Beziehung auf die Erscheinung, und das Sein der letztern ihre Beziehung auf die Ideen [1]. Mag daher auch Plato an Orten, wo er seine Ansicht von der Natur des Sinnlichen genauer zu entwickeln keinen Anlass hatte, sich an die gewöhnliche Vorstellung anschliessen, und die Ideen als Urbilder, denen die Abbilder mit eigener Realität gegenüberständen, als eine zweite Welt neben der unsrigen darstellen, in Wahrheit will er damit doch nur die qualitative Verschiedenheit des substanziellen Seins von dem der Erscheinung, den metaphysischen Unterschied der Ideen- und Erscheinungswelt, nicht aber ein reales Aussereinander beider ausdrücken, bei dem jeder ihre besondere Wirklichkeit zukäme, und die Gesammtsumme des Seins zwischen ihnen beiden getheilt wäre; es ist Ein und dasselbe Sein, welches rein und ganz in der Idee, unvollständig und getrübt in der sinnlichen Erscheinung angeschaut wird, die Eine Idee erscheint [2] im Sinnlichen als eine Vielheit, die Erscheinung ist (Rep. VII, 514 ff.) nur die Abschattung der Idee, nur die vielgestaltige Brechung ihrer Strahlen in dem an sich leeren und dunkeln Raume des Unbegrenzten. Ob freilich diese Ansicht auch an sich selbst haltbar ist, und ob nicht die oben angeregten Schwierigkeiten der Ideenlehre am Ende doch wieder in veränderter Form

1) M. vgl. hiemit meine im Wesentlichen gleichlautenden Bemerkungen Plat. Stud. S. 181.

2) Rep. V, 476, A. Phil. 15, B. S. o. S. 430. 467, 1.

zurückkehren, ist eine andere Frage, die uns auch später noch vorkommen wird.

Diess betrifft jedoch erst die eine Seite von dem Verhältniss der Erscheinung zur Idee, das Negative, dass die Selbständigkeit des sinnlichen Daseins aufgehoben, die Erscheinung in die Idee, als ihre Substanz, zurückgeführt wird. Ungleich schwieriger ist die andere Seite. Mag das Sinnliche als solches noch so wenig Realität haben, mag es sogar abgesehen von seiner Theilnahme an der Idee geradezu als das Nichtseiende zu betrachten sein, wie ist dieses Nichtsein neben dem absoluten Sein der Idee überhaupt denkbar und wie lässt es sich auf dem Standpunkt der Ideenlehre erklären? Auf diese Frage hat das platonische System, als solches, keine Antwort. Die Annahme eines zweiten Realprincips neben den Ideen, welches den Grund des endlichen Daseins enthalten könnte, hat sich Plato durch die Behauptung abgeschnitten, dass nur der Idee Wirklichkeit zukomme; aus den Ideen selbst aber kann er das Endliche auch nicht ableiten, denn was sollte die Idee bestimmen, statt ihres vollkommenen Seins die Form des Nichtseins anzunehmen und die Einheit ihres Wesens in das räumliche Aussereinander zu zerschlagen? oder wenn Plato allerdings zugiebt, dass sich in jedem einzelnen Begriff als solchem unendlich viel Nichtsein finde, so ist doch dieses ein ganz anderes, als das Nichtsein der materiellen Existenz; das Nichtsein in den Ideen ist nur der Unterschied der Ideen von einander, das Nichtsein des Sinnlichen dagegen der Unterschied der Erscheinung von der Idee; jenes ergänzt sich durch die gegenseitige Beziehung der Ideen in der Art, dass die Ideenwelt als Ganzes genommen alle Realität in sich enthält, und alles Nichtsein in sich aufgehoben hat, dieses ist die wesentliche und bleibende Schranke des Endlichen, vermöge der jede Idee nicht blos im Verhältniss zu andern Ideen, sondern an sich selbst als ein Vielfaches, mithin theilweise Nichtseiendes, mit dem Gegentheil ihrer selbst unzertrennlich Verknüpftes erscheint. Demgemäss kann nun auch hier nicht erwartet werden, dass wir einen wirklichen Hervorgang der Erscheinung aus den Ideen bei Plato aufzeigen, sondern nur, dass wir untersuchen, ob und wie dieser Philosoph einen solchen Zusammenhang herzustellen gesucht hat.

Eine Andeutung der Art kann man zunächst darin finden, dass die Idee des Guten an die Spitze des Systems gestellt wird, oder

dass Gott, nach der Darstellung des Timäus [1]), die Welt aus Güte gebildet hat. Dieser Gedanke würde, vollständig entwickelt, auf einen solchen Begriff der Gottheit führen, wornach es ihr wesentlich ist, sich in einem Endlichen zu offenbaren. Eine solche Entwicklung konnte er jedoch aus Gründen, die im Obigen liegen, bei Plato noch nicht erhalten; dieser schliesst daher auch nicht mehr daraus, als dass Gott die regellos bewegte Masse des Sichtbaren geordnet habe; wobei die Materie oder das Endliche überhaupt immer schon vorausgesetzt wird. Um dieses selbst zu erklären, weiss sich der Timäus immer nur auf die Nothwendigkeit zu berufen [2]), von der göttlichen Ursächlichkeit dagegen setzt er voraus, dass sie nur Vollkommenes hervorbringen könne [3]); ähnlich sagt der Theätet 176, A: das Schlechte könne unmöglich aufhören, denn es müsse immer etwas geben, was dem Guten entgegengesetzt sei, und da nun dieses auch nicht bei den Göttern seinen Sitz haben könne, so bewege es sich nothwendig in der sterblichen Natur und in unserer Welt; und ebenso weiss der Staatsmann 269, C ff. von dem Wechsel der Weltperioden zu erzählen, welcher aus der körperlichen Natur des Weltganzen mit Nothwendigkeit folge. Offenbar ist aber hiemit die Frage um keinen Schritt weiter gebracht, denn diese Nothwendigkeit ist eben nur ein anderer Ausdruck für die Natur des Endlichen, welches somit hier nur vorausgesetzt, nicht abgeleitet wird. Auch sonst sehen wir uns nach einer solchen Ableitung in den ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen vergebens um, wir müssten sie uns daher nur aus dem Ganzen seines Systems combiniren. Wie diess Ritter versucht hat, wissen wir bereits, wir konnten ihm aber nicht zustimmen. Einen anderen Weg scheint Aristoteles zu zeigen. Seiner Darstellung zufolge [4]) ist das Grosse und

1) 29, D f. s. o. S. 457, 1.

2) S. 46, D. 56, C. 68, D f. besonders aber 47, E f.

3) S. 41, C wenigstens findet der Grundsatz, welcher S. 30, A in anderem Zusammenhang aufgestellt war: θέμις οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾷν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον, die Anwendung, dass Gott keine sterblichen Geschöpfe selbst hervorbringen könne, und die ganze, später noch weiter zu besprechende Unterscheidung dessen, was die Vernunft, und dessen, was die Nothwendigkeit in der Welt gewirkt hat, weist auf die bezeichnete Ansicht. Vgl. auch Polit. 269, E f. Dass nichts Böses von Gott herrührt, wird unten (Kap. 10) noch gezeigt werden.

4) Metaph. I, 6. 987, b, 18 ff. (wo in dem vielbesprochenen Sätzchen ἐξ

Kleine, oder das Unbegrenzte, nicht blos die Materie der sinnlichen Dinge, sondern auch der Ideen; indem es sich mit dem Eins verbindet, entstehen die Ideen, oder die intelligibeln Zahlen [1]. Halten wir uns hieran, so wäre die Materialität, in welcher das Eigenthümliche der sinnlichen Erscheinung besteht, schon durch das Theilhaben des Sinnlichen an den Ideen gegeben, und die Verlegenheit, wie wir uns die Entstehung des materiellen Daseins aus den Ideen erklären sollen, schiene beseitigt [2]. Aber doch nur, um alsbald in verstärktem Maasse zurückzukehren. Denn das zwar wäre jetzt für einen Augenblick begreiflich gemacht, dass die Dinge die Ideen nicht ohne das materielle Element in sich haben, um so weniger dagegen das Andere, dass den Ideen, welche aus denselben Elementen bestehen sollen, wie die Dinge, doch zugleich ein

ἐκείνων u. s. f. wohl die Worte τὰ εἴδη zu streichen sind). 988, a, 8 ff. XI, 2. 1060, b, 6. XIV, 1. 1087, b, 12. Phys. III, 4. 203, a, 3—16. IV, 2. 209, b, 33. Ueber das Grosse und Kleine vgl. m. S. 462, und über diese ganze Lehre meine plat. Stud. 216 ff. 252 ff. 291 ff. Brandis II, a, 307 ff.

1) M. sehe hierüber S. 430 ff. Statt des Grossen und Kleinen wird neben dem Eins auch die unbestimmte Zweiheit als das materielle Element genannt (Alex. z. Metaph. I, 6. 987, b, 33. I, 9. 990, b, 17. Ders. bei Simpl. phys. 104, b. Porphyr. und Simpl. ebd.) Plato selbst jedoch scheint sich dieser Darstellung nur mit Beziehung auf die Zahlen bedient zu haben: das Unbegrenzte oder Grossundkleine der Zahl ist das Gerade, die Zweiheit, welche im Unterschied von der Zweizahl die δυὰς ἀόριστος heisst. (M. vgl. Arist. Metaph. XIII, 7. 1081, a, 13 ff. b, 17 ff. 31. 1082, a, 13. b, 30. XIV, 3. 1091, a, 4. I, 9. 990, b, 19. Alex. z. Metaph. I, 6. Schol. 551, b, 19 und dazu m. plat. Stud. 220 ff., mit deren Ergebniss Brandis II, a, 310 und Schwegler Arist. Metaph. III, 64 übereinstimmen). Dagegen sehen wir aus Theophrast Metaph. 312, 18 ff. 322, 14, dass die unbestimmte Zweiheit in der platonischen Schule auf dieselbe Weise, wie das Unbegrenzte von den Pythagoreern, zum Grund alles Endlichen und Sinnlichen gemacht wurde. Statt des Grossen und Kleinen wurde auch das Viel und Wenig, oder das Mehr und Minder, oder die Vielheit, oder das Ungleiche, oder das Andere als das stoffliche Element gesetzt (Arist. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 4 ff.). Jede von diesen, unter den Platonikern streitigen Bestimmungen schliesst sich an Platonisches an; m. s. über die Einheit und Vielheit Phileb. 16, C, über das Gleiche und Ungleiche Tim. 27, D f. Phil. 25, A. Parm. 161, C f., über das Eine und das Andere den Parmenides, Tim. 35, A u. ö. Soph. 254, E ff., über das Mehr und Minder, das Viel und Wenig Phileb. 24, E.

2) In dieser Weise glaubt Stallbaum (Proll. in Tim. S. 44. Parm. S. 136 ff.) die platonische Materie erklären zu können: sie soll nichts anderes sein, als das Unendliche, das auch die Materie der Ideen sei.

von dem sinnlichen wesentlich verschiedenes Sein zukomme; d. h. es wäre der Ideenlehre überhaupt ihre Grundlage entzogen, ebendamit aber dann doch auch wieder das Sinnliche in seinem Unterschied vom Idealen unerklärt und unerklärlich gelassen. Dem auszuweichen gäbe es nur Ein Mittel: man müsste mit Weisse [1]) annehmen, dass zwar die gleichen Elemente das ideale und das endliche Sein bilden, aber in verschiedenem Verhältniss, dass die Einheit, in den Ideen das Beherrschende und Umschliessende der Materie, in der sinnlichen Welt von ihr überwältigt und umschlossen sei. Woher dann aber diese Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses der Principien? Hier bleibt nur übrig, sich auf einen nicht weiter zu erklärenden Abfall eines Theils der Ideen zurückzuziehen [2]). Aber von einem solchen geben uns weder die platonischen noch die aristotelischen Schriften die geringste Kunde; denn das Einzige, was man hieher ziehen könnte, die platonische Lehre vom Herabsinken der Seelen in die Leiblichkeit, hat nicht diese allgemein kosmische Bedeutung, und setzt das Dasein einer Körperwelt schon voraus. Ist aber dieser Ausweg abgeschnitten, so ist es auch nicht mehr möglich, Plato die Lehre zuzuschreiben, dass dieselbe Materie, welche Grundlage des sinnlichen Daseins ist, auch in den Ideen sei; denn mit derselben müsste er auch das Werden und die Räumlichkeit, und alles, was der Philebus von seinem Unbegrenzten und der Timäus vom Aufnehmenden aussagt, in die Ideenwelt verlegt haben; ebendamit aber hätte er sich alles Recht und allen Grund für die Annahme von Ideen und für die Unterscheidung des Sinnlichen von der Idee abgeschnitten, und namentlich dem auch von Aristoteles [3]) anerkannten Satze, dass die Ideen nicht im Raume sind, auf's Handgreiflichste widersprochen. Jene Grundlage des Sinnlichen, welche Plato im Timäus schildert, wird ja gerade desshalb verlangt, weil sich der Philosoph ohne dieselbe das Eigen-

1) De Plat. et Arist. in constit. summ. philos. princ. differentia (Lpz. 1828) 21 ff. und in vielen Stellen seiner Anmerkungen zu Arist. Physik und Schrift von der Seele; vgl. m. plat. Stud. S. 293.

2) Denn worauf Stallbaum a. a. O. verweist, dass das Sinnliche blosses Abbild sei, die Ideen Urbilder, diess erklärt nichts; die Frage ist ja eben, wie sich die Unvollkommenheit des Abbilds mit der Gleichheit der Elemente für die Ideen und das Sinnliche vereinigen lässt.

3) S. o. S. 424, 8.

thümliche nicht zu erklären wüsste, was die sinnliche Welt von der idealen unterscheidet; sie soll dem Werdenden und Körperlichen, dem Sichtbaren und Sinnlichen eine Stätte darbieten [1], sie soll der Ort für die Abbilder der Idee sein, die eben als blosse Abbilder in einem Anderen sein müssen [2], sie ist der Grund der Veränderung und der räumlichen Ausdehnung, die Ursache des Widerstands, welchen die Idee an der Naturnothwendigkeit findet [3]: wie könnte sie da zugleich das Element sein, welches die Ideen oder die Idealzahlen bildet, wenn es die Einheit in sich aufnimmt? müssten nicht diese ebendamit zu etwas Räumlichem werden, und müsste nicht auch von ihnen gelten, was Plato doch ausdrücklich läugnet [4], dass sie in einem Anderen, nämlich eben im Raum seien? Ich gestehe, dass dieses Bedenken für mich fortwährend stark genug ist, um hier eher Aristoteles eines leicht erklärlichen Missverständnisses der platonischen Lehre, als Plato eines allen Zusammenhang seines Systems in der Wurzel aufhebenden Widerspruchs zu beschuldigen. Dass Plato auch in Beziehung auf die Ideen vom Unbegrenzten oder vom Grossen und Kleinen gesprochen hat, glaube ich; ich glaube diess um so eher, da er das Gleiche auch in seinen Schriften thut, denn nachdem er im Philebus (16, C) zuerst ganz allgemein, und die reinen Begriffe ausdrücklich mit einschliessend (vgl. S. 15, A), gesagt hat, dass Alles von Natur die Grenze und Unbegrenztheit in sich habe, theilt er später (23, C), eben hierauf zurückweisend, das Seiende in Begrenztes und Unbegrenztes, und beschreibt nun das letztere (24, A ff.) in einer Weise, die durchaus nicht mehr auf die Idee, sondern nur noch auf das Unbegrenzte im materiellen Sinn passte; und ebenso bemerkt er im Sophisten (256, E) im Hinblick auf die Unendlichkeit der negativen Urtheile und Begriffsbestimmungen, es sei an jeder Idee viel Seiendes und unendlich viel

1) S. 49, A. 50, B. 51, A. 52, A.

2) 52, B s. o. 461, 3. 458, 1.

3) Tim. 47, E ff. Das Nähere hierüber später.

4) S. o. S. 423, namentlich aber die ebenangeführte Stelle Tim. 52, B, wo ausgeführt wird, nur von dem Abbild des wahrhaft Seienden gelte der Satz, dass Alles irgendwo sein müsse, denn nur dieses sei überhaupt in einem Anderen, τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον. Bestimmter konnte es Plato gar nicht aussprechen, dass seine Materie die Idee nichts angehe.

Nichtseiendes. Dass also hier eine Verwirrung im platonischen Sprachgebrauch herrsche, will ich nicht läugnen, und sofern nun diese immer auch eine Unklarheit der Begriffe voraussetzt, muss ich auch zugeben, dass Plato das Element der Vielheit und des Andersseins in den Ideen von der Ursache, aus welcher die Getheiltheit und Veränderlichkeit der Erscheinungen herstammt, nicht scharf und bestimmt genug unterschieden hat; dass er aber darum das Unbegrenzte in demselben Sinne, in dem es die specifische Eigenthümlichkeit des sinnlichen Daseins bezeichnet, auch in die Ideen verlegt, oder es gar die Materie der Ideen genannt habe, davon kann ich mich aus den angegebenen Gründen nicht überzeugen [1]. Glaubt man aber [2], durch diese Ansicht würde der historischen Zuverlässigkeit des Stagiriten über Gebühr zu nahe getreten, so möge man dagegen erwägen, dass eben durch die Unklarheit der platonischen Lehre selbst eine Verkennung ihres eigentlichen Sinns einem Solchen, der überall feste, scharf abgegrenzte Begriffe suchte, sehr nahe gelegt war; dass der physikalische Theil des Systems, welcher Plato veranlassen musste, den Begriff der Materie genauer zu bestimmen, und das körperlich Unbegrenzte von der Vielheit in den Ideen zu unterscheiden, auch ihm, nach seinen Anführungen zu schliessen, vorzugsweise nur aus dem Timäus bekannt war; dass sich ähnliche und zum Theil auffallendere Missverständnisse platonischer Aeusserungen dem Aristoteles auch da nachweisen lassen, wo er sich ausdrücklich auf die noch vorhandenen Schriften seines Lehrers bezieht [3]; dass er selbst andeutet, Plato habe das Grosse und Kleine als Element der Ideen anders beschrieben, als die Materie des Timäus [4]; dass auch seine Vertheidiger

1) Denn dass das relative Nichtsein, welches in den Ideen ist, „das eigentliche Princip der Materie" sei (Susemihl genet. Entw. I, 350), kann ich nicht zugeben: gerade die unterscheidende Eigenthümlichkeit der sinnlichen Erscheinung lässt sich aus diesem Princip nicht ableiten.

2) Brandis a. a. O. S. 322. Stallbaum in den Jahrb. von Jahn und Seebode 1842, XXXV, 1, 63.

3) M. vgl. m. plat. Stud. S. 200—216, eine Untersuchung, die von den unbedingten Vertheidigern der aristotelischen Berichte über platonische Philosophie meiner Meinung nach zu wenig beachtet worden ist.

4) Phys. IV, 2 s. o. S. 465, 5. 459, 3. Auf Metaph. I, 6. 987, b, 33 will ich mich nicht mehr berufen, da hier die Worte: ἔξω τῶν πρώτων von zu unsicherer Deutung sind, und meine frühere Beziehung derselben auf die Idealzahlen

sich zu dem Geständniss genöthigt sehen, er habe die Bedeutung der platonischen Lehre in wesentlichen Punkten verkannt [1]. Werden wir schliesslich daran erinnert, dass auch Plato's Schüler auf den ihm von Aristoteles beigemessenen Lehren fortbauen [2], so ist diese Thatsache zwar nicht zu läugnen; ebenso unläugbar

mir durch Bonitz z. d. St. unwahrscheinlich geworden ist. Vielleicht sind diese Worte, für welche sich gar kein passender Sinn finden will, Interpolation.

1) Weisse z. Arist. Phys. S. 448: „Auffallender ist, dass keiner seiner Nachfolger, auch Aristoteles nicht, den Sinn dieser Lehre [vom Abfall der Ideen] und ihre volle Bedeutung verstanden hat.“ Dasselbe S. 472 ff., wo unter die aristotelischen Missverständnisse namentlich auch die Gleichsetzung des Grossen und Kleinen mit dem Raume (also mit der ὕλη des Timäus) gerechnet wird. Auch Stallbaum (Jahn's Jahrb. 1842. XXXV, 1, 65 f.) giebt zu, „dass Arist. den wahren Sinn der platonischen Lehre allerdings verkannt haben dürfte“, dass er ihr „nicht selten einen Sinn unterlege, der mit Platons wahrer Meinung in geraden Widerspruch trete“, dass namentlich das „objektive Sein“ der Ideen seiner Betrachtung fälschlich „zur ὕλη und gewissermassen zur materiellen Substanz werde“, wiewohl sich (auf derselben Seite) „mit voller Gewissheit“ ergeben soll, „dass Arist. dem Platon nicht nur nichts Fremdartiges untergeschoben hat, sondern uns auch Mittheilungen überliefert, durch deren Gebrauch es möglich wird, Platons wissenschaftliche Begründung der Ideenlehre erst recht zu erfassen und theilweise zu ergänzen.“ Als ob es überhaupt noch möglich wäre, einem Philosophen Fremdartiges unterzuschieben, wenn diess nicht thun soll, wer seinen Lehren einen Sinn unterlegt, der mit seiner wahren Meinung in geraden Widerspruch tritt! Aber St. tröstet sich damit (S. 64), dass doch Plato die Ausdrücke „das Eins und das Unbegrenzte“ sowohl auf die Ideen, als die sinnlichen Dinge anwandte, wobei aber „seine Meinung unstreitig nicht die war, dass der Inhalt oder die Materie bei Allem und Jedem derselbe sei.“ Bei den Ideen nämlich „ist das Unbegrenzte das Sein derselben in seiner Unbestimmtheit, was noch aller bestimmten Prädikate ermangelt und daher auch eigentlich nicht gedacht und erkannt werden kann“; „ganz anders verhält es sich aber mit den sinnlichen Dingen“, „denn bei ihnen ist das Unbegrenzte der ordnungs- und bestimmungslose Urstoff der sinnlichen Materie.“ Arist. freilich weiss von dieser verschiedenen und sogar entgegengesetzten Bedeutung des Unbegrenzten nicht das Geringste, er behauptet vielmehr wiederholt und ausdrücklich, dass die Materie der sinnlichen Dinge und der Ideen eine und dieselbe sei. Diese ganze Vertheidigung läuft daher einzig darauf hinaus, dass Arist. platonische Ausdrücke gebraucht, diesen aber freilich einen ihrer wahren Bedeutung völlig widersprechenden Sinn unterlegt habe — die philologische Richtigkeit der Worte, wo es sich um die Treue in der Darstellung philosophischer Gedanken handelt.

2) Brandis a. a. O. S. 322.

ist aber auch, dass dieselben durch diese Richtung vom ächten Platonismus abgekommen sind, und namentlich die Ideenlehre fast vergessen, und mit der pythagoreïschen Zahlenlehre vertauscht haben [1]). Was ist nun wahrscheinlicher, dass auch schon der Urheber der Ideenlehre dieser sie im Princip aufhebenden Wendung gefolgt ist, oder dass sich seine Schüler, Aristoteles sowohl als die übrigen, aus den gleichen Ursachen in ähnlicher Weise von ihrem ursprünglichen Sinn entfernt haben? Diese Ursachen aber lagen einerseits in der Unklarheit und Lückenhaftigkeit der platonischen Lehre, andererseits in der dogmatischen Auffassung der unbestimmten und oft nur uneigentlich gemeinten platonischen Aeusserungen, welche wir nicht blos einem Speusipp und Xenokrates, sondern auch einem Aristoteles zuzutrauen durch sein sonstiges Verfahren berechtigt sind. Plato mag die Kluft, welche sein System zwischen den Ideen und der Wirklichkeit übrig liess, in seiner späteren Zeit deutlicher, als früher, erkannt, und mit bestimmterer Absicht auszufüllen versucht haben; er mochte darauf aufmerksam machen, dass auch in den Ideen eine unendliche Vielheit sei, und diese Vielheit mit dem Namen des Unbegrenzten oder des Grossen und Kleinen bezeichnen; er mochte bemerken, dass ebenso, wie die sinnlichen Dinge nach Zahlenverhältnissen geordnet sind, so auch die Ideen in gewissem Sinne Zahlen genannt werden können; er mochte weiter gewisse Zahlen aus der Einheit und der Vielheit, diesen allgemeinen Elementen der Ideen, ableiten [2]) und gewisse Begriffe auf Zahlen zurückführen [3]);

1) Die Belege hiefür tiefer unten; vorläufig will ich nur auf die Klage des Aristoteles Metaph. I, 9. 992, a, 32: γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία, φασκόντων τῶν ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν πραγματεύεσθαι, und auf die Aeusserungen desselben Metaph. XIII, 9. 1086, a, 2. XIV, 2. 1088, b, 34 verweisen.

2) S. o. S. 447, 7. 8. 476, 1.

3) Arist. de an. I, 2. 404, b, 18: nach dem Grundsatz, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, schliesse man, dass die Seele aus den Elementen aller Dinge zusammengesetzt sein müsse, da sie sonst nicht Alles erkennen könnte. So Empedokles, so Plato im Timäus. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως. ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων. κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δ' ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ' αἰσθήσει· εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων. Metaph. XIII, 8. 1084, a, 12: ἀλλὰ μὴν εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμὸς, ὥςπερ τινές φασι, πρῶτον

er mochte es endlich unterlassen, neben der Analogie, welche zwischen dem Sinnlichen und dem Idealen stattfindet, ihren Unterschied

μὲν ταχὺ ἐπιλείψει τὰ εἴδη· οἷον εἰ ἔστιν ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος, τίς ἔσται ἀριθμὸς αὐτόϊππος; Doch folgt aus der letzteren Aeusserung nicht, dass Plato selbst oder einer seiner Schüler die Idee des Menschen auf die Dreizahl zurückgeführt habe, sondern diess ist ein von Aristoteles gewähltes Beispiel, um die Ungereimtheit der platonischen Gleichstellung von Ideen und Zahlen anschaulich zu machen. Auch aus der Stelle de anima darf man nicht zu viel schliessen. Plato leitete (wie schon im 1. Th. S. 296 aus unserer und einigen andern Stellen nachgewiesen wurde) die Linie aus der Zweizahl, die Fläche aus der Drei-, den Körper aus der Vierzahl ab. Er verglich ferner die Vernunft mit der Einheit, das Wissen mit der Zweiheit u. s. f., und er nannte desshalb in der Weise dieser pythagoraïsirenden Symbolik jene das Eins, diese die Zweizahl u. s. w., indem er jeder Erkenntnissthätigkeit in demselben Maass eine höhere, von der Einheit weiter abstehende, dem Sinnlichen und Körperlichen angehörige Zahl zutheilte, in welchem sie selbst von der einheitlichen Anschauung der Idee sich entfernt und sich dem Mannigfaltigen und Körperlichen zuwendet (vgl. hierüber S. 407, 1). Er behauptete endlich, die Idee des lebenden Wesens (über welche Tim. 30, C. 39, E. 28, C z. vgl.) sei aus der Idee des Einen und den Ideen des Körperlichen, und ebenso sei das übrige Lebendige (zu ἄλλα ist nämlich ζῶα zu suppliren), jedes in seiner Art, aus entsprechenden Bestandtheilen zusammengesetzt, wobei man bei den ἄλλα ζῶα entweder an die wirklichen lebenden Wesen, oder wahrscheinlicher nach Tim. 30, C. 39, E an die unter dem αὐτοζῶον befassten Ideen der verschiedenen lebenden Wesen denken mag. So viel kann man aus der Angabe des Aristoteles abnehmen. Alles Weitere dagegen ist seine eigene Zuthat. Wir können daher nicht behaupten, dass Plato selbst die Vernunft desshalb der Einheit, die Reflexion der Zweiheit u. s. f. gleichgesetzt habe, weil er die Seele nur dann fähig glaubte, Alles zu erkennen, wenn sie in den Zahlen die Elemente aller Dinge in sich habe, sondern erst Aristoteles ist es, der jene Bestimmung so auslegt, indem er sie mit der weiteren, dass die Zahlen die Principien der Dinge seien, verknüpft. Wir dürfen auch den Sätzen über das αὐτοζῶον nicht den Zweck unterlegen, für den Aristoteles sie benützt, sie scheinen sich vielmehr ursprünglich aus der einfachen Erwägung ergeben zu haben, dass ebenso, wie die lebenden Wesen selbst aus Seele und Leib zusammengesetzt sind, so auch in der Idee derselben ein der Seele und ein dem Leib Entsprechendes sein müsse. Aber wie Aristoteles überhaupt selbst die entferntesten Spuren jeder Lehre bei den Früheren aufzusuchen gewohnt ist, so findet er auch die Voraussetzung, dass die Seele alle Principien in sich enthalten müsse, um alle erkennen zu können, überall, wo die Seele überhaupt aus den allgemeinsten Grundbestandtheilen der Dinge zusammengesetzt wird. — Näher kann ich hier weder auf die aristotelische Stelle, noch auf die von der meinigen theilweise abweichenden Erklärungen von Trendelenburg (Plat. de id. et num. doctr. 85 ff. in Arist. de an. 220—234), Brandis (perd. Arist. libr. 48—61. Rhein. Mus. II. 1828. 568 ff.), Bonitz

ausdrücklich hervorzuheben. Alles diess konnte er thun, ohne seiner philosophischen Grundanschauung geradezu untreu zu werden, und Aristoteles kann uns insofern seine hergehörigen Sätze buchstäblich richtig überliefert haben: unglaublich ist dagegen, dass Plato die Absicht hatte, mit diesen Sätzen den Unterschied des räumlich Unbegrenzten von derjenigen Vielheit, welche auch in den Ideen ist, aufzuheben, und wenn sein Schüler dieselben in diesem Sinne verstanden hat, so muss er allerdings, zwar nicht eines falschen Zeugnisses über das, was Plato gesagt hat, wohl aber einer allzu äusserlichen, dogmatischen, den Geist und Zusammenhang der platonischen Philosophie zu wenig berücksichtigenden Auffassung dieser Aussagen beschuldigt werden [1].

(Disputatt. Plat. 79 ff.) und Stallbaum (Plat. Parm. 280 f.) eingehen. M. vgl. darüber m. Platon. Stud. 227 f. 271 ff.; einige Abweichungen der vorstehenden Darstellung von dieser früheren will ich hier gleichfalls nicht erörtern.

1) Der oben entwickelten Ansicht hat sich Bonitz Arist. Metaph. II, 94 angeschlossen. Auch Ueberweg im Rhein. Mus. IX, 64 ff. ist in der Hauptsache mit mir einverstanden, indem er sich gleichfalls nicht überzeugen kann, dass Plato das Unbegrenzte in den Ideen mit der Materie der sinnlichen Dinge identificirt habe. Er glaubt jedoch, auch Aristoteles schreibe ihm diese Ansicht nicht zu, wenn er vielmehr das Eins und das Grosse und Kleine als die Elemente aller Dinge bezeichne, so schliesse diess nicht aus, dass die gleichnamigen Elemente in den verschiedenen Gattungen der Dinge neben ihrer generischen Gleichheit zugleich auch als specifisch verschieden betrachtet werden: in den Ideen sei das erste Element das Eine im höchsten Sinn, die Idee des Guten, oder die Gottheit, das zweite das θάτερον, oder die Verschiedenheit der Ideen von einander; in den mathematischen Dingen jenes die Zahl Eins, dieses theils arithmetisch die unbestimmte Zweiheit, theils geometrisch der Raum; in den sinnlichen jenes das ἔνυλον εἶδος, die bestimmten Qualitäten, dieses die Materie. Allein Aristoteles weiss nichts von diesen Unterscheidungen. Er sagt Phys. III, 4. 203, a, 9 ohne jede Andeutung derselben: τὸ ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις [ταῖς ἰδέαις] εἶναι, ebenso Metaph. I, 6. 987, b, 18 schlechtweg: Plato habe die Elemente der Ideen, das Eins und das Grosse und Kleine für die Elemente aller Dinge gehalten, und wenn er diesen Ausspruch ebd. 988, a, 8 in Betreff des formalen Princips näher dahin erläutert, dass nur für die Ideen das ἓν unmittelbar τοῦ τί ἦν εἶναι αἴτιον sei, für alles Uebrige dagegen (wie diess auch wirklich Plato's Meinung ist) die Ideen, so wiederholt er zugleich über die Materie seine frühere Aussage, dass die ὕλη ὑποκειμένη, von der in den Ideen das Eins, in den sinnlichen Dingen die Ideen prädicirt werden (das Substrat, durch dessen Verbindung mit dem Eins die Ideen, durch seine Verbindung mit den Ideen die sinnlichen Dinge entstehen) das Grosse und Kleine sei. Auch Metaph. XI, 2. 1060, b, 6. XIV, 1. 1087, b, 12. Phys. I, 4. 187, a, 16

Müssen wir nun darauf verzichten, eine Ableitung des Sinnlichen aus der Idee bei Plato nachzuweisen, so müssen wir ebendamit auch bekennen, dass sich sein System in einen von seinem Standpunkt aus unauflöslichen Widerspruch verwickelt, einen Widerspruch, der sich schon in der Fassung der Idee selbst aufzeigen liess, vollständig aber erst jetzt heraustritt. Die Idee soll nach Plato alle Wirklichkeit in sich enthalten, zugleich aber soll der Erscheinung nicht blos das durch die Idee gesetzte, sondern neben diesem auch ein solches Sein zukommen, das sich aus ihr nicht ableiten lässt; die Idee soll aus diesem Grunde einerseits zwar die alleinige Wirklichkeit und Substanz der Erscheinung sein, andererseits aber doch für sich sein, in die Vielheit und den Wechsel des Sinnlichen nicht eingehen, und des letztern zu ihrer Verwirklichung nicht bedürfen. Ist aber die Erscheinung nicht Moment der Idee selbst, kommt ihr ein Sein zu, das nicht durch die Idee gesetzt ist, so hat die Idee doch nicht alles Sein in sich, und mag auch das, was die Erscheinung von ihr unterscheidet, nur als das Nichtsein bestimmt werden, das absolut Unwirkliche ist es in Wahrheit doch nicht, sonst hätte es nicht die Macht, das Sein der Idee in der Erscheinung zu beschränken, es in die Getheiltheit und das Werden auseinanderzutreiben; ebendamit ist dann aber auch die Erscheinung der Idee nicht schlechthin immanent, denn gerade das, was sie zur Erscheinung macht, lässt sich aus der Idee nicht ableiten. Wenn daher Plato's unverkennbare Absicht ursprünglich dahin gieng, die Idee als das allein Wirkliche und alles andere Sein als ein in der Idee enthaltenes darzu-

fehlt jede Spur jener Unterscheidung, und in der ersten von diesen Stellen wird sogar geradezu die ὕλη neben dem Eins als Element der Ideen genannt. Um uns aber jeden Zweifel über seine eigentliche Meinung zu benehmen, hält Arist. Phys. IV, 2. 209, b, 33 Plato die Frage entgegen, wie denn die Ideen unräumlich sein können, wenn doch das Grosse und Kleine oder die Materie das μεθεκτικὸν, dieses aber der Raum sei? ein Einwurf, den er unmöglich erheben könnte, wenn er sich bewusst wäre, dass das Grosse und Kleine in den Ideen weder die Materie noch der Raum sei. Ich kann daher Ueberweg's Annahme weder hinsichtlich der Materie, noch hinsichtlich des Eins beitreten: dort nicht, weil Aristoteles das Grosse und Kleine der Ideen offenbar mit dem der sinnlichen und mathematischen Dinge identificirt, hier nicht, weil er, wo er sich genauer ausdrückt, nicht unmittelbar das Eins, sondern die Ideen, zum formalen Princip des Sinnlichen und Mathematischen macht; m. vgl. in letzterer Beziehung auch Phädo 101, B.

stellen, so gelingt ihm doch diese Absicht nicht vollständig, er kommt vielmehr, eben indem er sie durchführen will, zu dem Ergebniss, dass die Idee an der Erscheinung doch eine Schranke, ein ihr Undurchdringliches ausser sich hat. Der Grund davon liegt in der abstrakten Fassung der Idee als einer für sich seienden und in sich befriedigten Substanz, die zu ihrer Wirklichkeit der Erscheinung nicht bedarf. Indem die Idee als solche die Erscheinung von sich ausschliesst, so erhält sie ebendamit an der Erscheinung ihre Grenze, die Idee tritt auf die eine Seite und die Erscheinung auf die andere, und die vorausgesetzte Immanenz beider schlägt in ihren Dualismus und in die Transcendenz der Idee um. Es ist so allerdings ein Widerspruch vorhanden; die Schuld dieses Widerspruchs liegt aber nicht an unserer Darstellung, sondern an ihrem Gegenstand, es ist der Gang der Sache selbst, dass der mangelhafte Anfang durch das Resultat widerlegt wird, und die Geschichtschreibung, welche diesen Widerspruch anerkennt, giebt damit nur den objektiven Thatbestand und den inneren Zusammenhang der Geschichte, die das platonische Princip in Aristoteles an eben jenem Widerspruch ergriffen und zu einer neuen Gestalt des Gedankens fortgeführt hat.

Wie mit der Entstehung der Sinnenwelt, so verhält es sich auch mit ihrem Bestehen: so wenig Plato im Stande ist, die Erscheinung aus der Idee abzuleiten, ebensowenig vermag er das Zusammensein beider befriedigend zu erklären. Wir begreifen auf seinem Standpunkt allerdings ganz gut, dass die Idee neben der Erscheinung Raum hat, denn der letzteren soll ja keine eigenthümliche Realität zukommen, durch welche die der Idee beschränkt würde, aber wir begreifen um so weniger, wie die Erscheinung neben der Idee Raum findet, wie sich ihr ein Sein beilegen lässt, wenn doch alle Wirklichkeit in der Idee liegt. Plato hilft sich hier durch den Begriff der Theilnahme: die Dinge sind alles, was sie sind, nur dadurch, dass sie an der Idee theilhaben [1]. Aber für die nähere Bestimmung dieses Begriffs hat er, wie schon Aristoteles klagt [2], so gut wie

1) Parm. 129, A. 130, E. Phädo 100, C ff. Symp. 211, B. Rep. V, 476, A. Euthyd. 301, A u. o. Die Ausdrücke für dieses Verhältniss sind: μεταλαμβάνειν, μετέχειν, μέθεξις, παρουσία, κοινωνία.

2) Metaph. I, 6. 987, b, 9: nach Plato werden die sinnlichen Dinge nach den Ideen benannt (d. h. sie erhalten ihre Eigenschaften von ihnen); κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν (das Viele den Ideen Gleich-

nichts gethan, und allen seinen Aeusserungen darüber kann man die Verlegenheit deutlich anmerken. Er bespricht wohl einige von den Schwierigkeiten, welche die Vorstellung der Theilnahme mit sich führt, indem er uns zugleich den Weg zu ihrer Lösung andeutet [1]; aber die Hauptfrage: wie sich das einheitliche Wesen mit dem absolut getheilten, das beharrliche mit dem ruhelos sich verändernden, das raumlose mit dem räumlichen, das schlechthin wirkliche mit dem nichtseienden zur Einheit der Erscheinung verbinden kann, und wie sich beide in dieser Verbindung verhalten, lässt er unbeantwortet. Nur so viel sehen wir deutlich, dass er auch in seinen reifsten Jahren keine genügende Formel dafür zu finden wusste, so unzweifelhaft ihm auch die Theilnahme der Dinge an den Ideen feststand [2]. Noch weniger kann es für eine Erklärung der Sache gelten, wenn die Ideen als die Musterbilder dargestellt werden, die in der Erscheinung nachgeahmt seien [3]. Denn lässt sich auch der Einwurf, welchen Plato selbst sich entgegenhalten lässt [4], dass die Aehnlichkeit des Abbildes mit dem Urbild nur durch ihre gemeinsame Theilnahme an einer von ihnen verschiedenen Idee möglich wäre, un-

namige existire nur durch Theilnahme an den Ideen; vgl. m. Plat. Stud. 234. Schwegler und Bonitz z. d. St.) τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν, ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. Ebd. c. 9. 991, a, 20 (s. o. S. 439, 2).

1) S. o. S. 472.

2) Vgl. Phädo 100, D: daran halte er fest, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ (irgend ein Schönes) καλὸν, ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προςγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διϊσχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά. Tim. 50, C (s. o. 461, 2): die Formen, welche in die Materie eingehen, werden den Ideen nachgeprägt τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν. Ebd. 51, A: die Grundlage aller bestimmten Körper sei ein εἶδος ἄμορφον, πανδεχὲς, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ — die letzteren Worte besagen nämlich nicht, dass die Materie an und für sich in gewissem Sinn ein νοητὸν sei, sondern sie sind nach S. 50, C zu erklären.

3) Theät. 176, E. Krat. 389, A f. Parm. 132, C ff. Phädr. 250, A. Rep. VI, 500, E. IX, 592, B. Tim. 28, A ff. 30, C ff. 48, E. Das Abbild der Ideen sind zunächst die Eigenschaften der Dinge, und insofern sagt Plato (Tim. 50, C. 51, B), das Körperliche nehme die μιμήματα der Ideen in sich auf; da aber ebendadurch die Dinge selbst den Ideen ähnlich werden, können auch sie unmittelbar ihre μιμήματα genannt werden, wie Tim. 49, A vgl. 30 C u. A.

4) Parm. a. a. O.

schwer beseitigen [1]), so erhebt sich dagegen um so dringender die Frage des Aristoteles [2]) nach der wirkenden Ursache, welche die Dinge den Ideen nachbilde, und hier lässt uns Plato, was seine philosophischen Begriffe betrifft, gänzlich im Stich, und an die Stelle der wissenschaftlichen Erklärung tritt die populäre Vorstellung des Weltbildners, der nach Art eines menschlichen Künstlers, aber mit der wunderbaren Macht eines Gottes, den Stoff gestaltet. Nach Plato's eigentlicher Meinung sind die Ideen zwar allerdings die Urbilder der Dinge, aber sie sind zugleich auch ihr Wesen und ihre Wirklichkeit, und die Dinge sind ihnen eben nur insofern nachgebildet, wiefern sie an ihnen theilhaben; bleibt daher ihre Theilnahme an der Idee unerklärt, so kann diese Lücke durch das, was über die Nachahmung der Idee gesagt ist, nicht ausgefüllt werden.

Sofern nun die Dinge Erscheinung und Abbild der Idee sind, müssen sie durch die Idee, sofern sie an der Materie ein eigenthümliches Princip in sich haben, zugleich durch die Nothwendigkeit bestimmt sein; denn so gewiss auch die Welt das Werk der Vernunft ist [3]), so wenig lässt sich doch verkennen, dass bei ihrer Entstehung neben der Vernunft noch eine andere, blind wirkende Ursache mit im Spiel war, und dass selbst die Gottheit ihr Werk nicht schlechthin vollkommen, sondern nur so gut machen konnte, als diess die Natur des Endlichen zuliess [4]). Die Vernunft nun hat

1) S. o. S. 472 f.

2) S. o. S. 439, 2.

3) M. vgl. hierüber ausser den folgenden Anmm. Soph. 265, C f. Phileb. 28, C ff. Gess. X, 897, B ff. u. oben S. 439, 1. 450, 5. 454, 2.

4) Tim. 48, A s. o. S. 459, 2. 46, C: ταῦτ' οὖν πάντα ἔστι τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν (so schon 30, A) ἰδέαν ἀποτελῶν. 46, E: λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται. 56, C u. ö. s. folg. Anmm. Weiter vgl. m. was S. 475 angeführt wurde und Polit. 273, C (τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος, welches in der sich selbst überlassenen Welt überhandnehmend eine fortgehende Abnahme des Guten und eine Zunahme des Schlechten herbeiführt, und sie ohne das Eingreifen der Gottheit in den ἄπειρος τόπος τῆς ἀνομοιότητος auflösen würde). Wie hieraus in den Gesetzen eine böse Weltseele wird, soll später gezeigt werden. Plutarch's Meinung jedoch (procreat. an. in Tim. c. 5 ff.), welcher Stallbaum Plat. Polit. 106. Martin Études I, 355. 369 und Ueberweg Rhein. Mus. IX, 76. 79 folgen, dass Plato auch schon in den früheren Schriften das Böse und das Uebel von dieser, und nicht von der Materie herleite, ist nicht

kein höheres Gesetz ihres Wirkens als die Idee des Guten, diese höchste Idee, aus der alle andern entspringen und von der sie beherrscht sind; als das Werk der Vernunft müssen die Dinge aus der Idee des Guten, oder teleologisch erklärt werden, was dagegen an ihnen dieser Erklärung widerstrebt, das ist als das Erzeugniss mechanischer Ursachen, als das Werk der Naturnothwendigkeit zu betrachten. Beiderlei Ursachen stehen sich nun freilich keineswegs gleich: die eigentlichen und wesentlichen Gründe der Dinge sind die Endursachen, die physikalischen dagegen sind für blosse Mitursachen, oder genauer für blosse Hülfsmittel der zweckthätigen Vernunft zu halten [1]. Aber doch sind auch sie nicht so machtlos,

richtig, auch wenn an die Stelle der bösen Weltseele mit Stallbaum die Eine Weltseele, *quem rerum divinarum invasit incuria*, gesetzt wird. Schon der Politikus leitet 269, D f. aus der Natur des Körperlichen den Wechsel der Weltzustände ab, und derselbe wiederholt 273, B: τούτων δὲ (die Abnahme der Vollkommenheit in der Welt) αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. Ebensowenig weiss der Timäus von einer bösen Weltseele, er redet vielmehr S. 46, E ausdrücklich von dem Körperlichen, er bezeichnet 47, E die Materie und die materiellen Ursachen mit den Worten: τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα, τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, er schreibt ihr 52, D f. vor der Weltbildung ungleichartige Kräfte und eine regellose Bewegung zu, wogegen von der Seele nur Ordnung und Maass abgeleitet wird, er lässt nur das Sichtbare, zu dem die Seele nach S. 37, A nicht gehört, von Gott zur Ordnung gebracht, die Seele als Ursache der geordneten Bewegung, nicht aus einer älteren ungeordneten Seele, sondern aus der ideellen und der körperlichen Substanz gebildet werden. Nicht von der ungeordneten, sondern von der weltregierenden Seele sagt auch Phädr. 245, D f., sie sei ungeworden. Wenn daher Arist. Phys. I, 9. 192, a, 15 mit Beziehung auf die platonische Materie von ihrem κακοποιὸν redet, und Eudemus (nach Plut. a. a. O. 7, 3) Plato vorwarf, dass er Dasselbe bald μήτηρ und τιθήνη nenne, bald zur αἰτία καὶ ἀρχὴ κακῶν mache, so ist diess kein Missverständniss seiner Lehre. Vgl. Steinhart VI, 95.

1) Phädo 96, A ff. tadelt Sokrates die Physiker, namentlich Anaxagoras, auf's Entschiedenste, dass sie alle Dinge nur aus Luft, Aether, Wind, Wasser u. dgl. erklären wollen, statt ihren eigentlichen Grund in ihrem Zweck aufzuzeigen; denn wenn die Vernunft (νοῦς) Urheberin der Welt sei, so werde sie Alles und Jedes so eingerichtet haben, wie es am Besten sei; ἐκ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προςήκειν ἀνθρώπῳ... ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον. Nachdem er daher die Lehre des Anaxagoras vom Nus vernommen, so habe er gehofft, er werde z. B. über die Gestalt der Erde, und ebenso über alles Andere ἐπεκδιηγήσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι ... καὶ εἴ μοι ταῦτα ἀποφαίνοιτο παρεσκευάσμην ὡς οὐκέτι ποθεσό-

dass sie ein durchaus gehorsames Werkzeug der Vernunft wären; wie wir vielmehr früher gesehen haben, dass die Materie trotz ihres Nichtseins die Idee in der Erscheinung hemmt und entstellt, so redet Plato auch hier von einem Widerstand der Nothwendigkeit gegen die Vernunft, welcher durch ihr Zureden nur theilweise überwunden es der Gottheit unmöglich gemacht habe, ein durchaus vollkommenes Werk hervorzubringen [1]; ebenso soll es, wie wir später finden werden, im Menschen der Körper sein, der ihn an der reineren Erkenntniss verhindert, der schlechte Begierden und sittliche Unordnung jeder Art in ihm hervorruft; Aristoteles endlich sagt geradezu, Plato halte die Materie für die Ursache des Uebels [2]. Beiderlei Ursachen in Eine zusammenzufassen, in der Naturnothwendigkeit

μενος αἰτίας ἄλλο εἶδος u. s. w. In dieser Erwartung sei er aber gänzlich getäuscht worden: Anaxagoras habe es gemacht, wie die Andern, er habe statt der Endursachen immer nur von den physikalischen geredet. Dieses Verfahren sei aber nicht besser, als wenn Jemand sagte: Sokrates handelt in Allem vernünftig, und dann als Grund seiner Handlungen seine Sehnen und Knochen nennte. ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον· εἰ δέ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τοιαῦτα ἔχειν ... οὐκ ἂν οἷός τ' ἦν ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι· ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ καὶ ταῦτα νῷ πράττω, ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει, πολλὴ ἂν καὶ μακρὰ ῥᾳθυμία εἴη τοῦ λόγου. τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον u. s. w. (vgl. S. 437, 2). Tim. 46, C (s. vor. Anm.). 46, D: τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας u. s. w. (vor. Anm.). 48, A s. S. 459, 2. 68, E (am Schluss der Uebersicht über die physikalischen Unterschiede und Ursachen der Dinge): ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ἐν τοῖς γιγνομένοις παρελάμβανεν... χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός. διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον, ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως μετασχεῖν.

1) Tim. 48, A (oben S. 459). Ebd. 56, C (über die Bildung der Elemente): καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν ... τὸν θεὸν, ὅπῃ περ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκε, ταύτῃ πάντῃ δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ' αὐτοῦ ξυνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον. Vgl. Theophr. Metaph. S. 322, 14 ff. (in unserem 1. Th. S. 266).

2) Metaph. I, 6 Schl. heisst es über Plato ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις (das Eine und die Materie) ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, und Phys. I, 9. 192, a, 14 redet Arist., wie bemerkt, in Plato's Sinn von dem κακοποιὸν der Materie.

das eigene Werk der Vernunft und die positive Vermittlung, nicht blos die Schranke und die negative Bedingung ihres Wirkens zu erkennen, ist ihm bei seinem Dualismus nicht möglich. Ebendesshalb hat aber auch seine Teleologie im Wesentlichen noch jenen äusserlichen Charakter der sokratischen Naturbetrachtung, wenn auch die Naturzwecke allerdings nicht mehr einseitig das Wohl des Menschen, sondern das Gute, die Schönheit, das Ebenmaass und die Ordnung überhaupt zum Inhalt haben [1]; die Naturdinge und Naturkräfte werden darin auf Erfolge bezogen, die in ihnen selbst nicht angelegt sind [2], und es ist daher hier gerade nicht allein die Personifikation, sondern auch die mythische Behandlung der wirkenden Ursachen dem Philosophen in besonderem Grade Bedürfniss; erst Aristoteles hat den Begriff der inneren Zweckthätigkeit entdeckt, dessen wissenschaftliche Fassung freilich, und noch mehr seine Anwendung, auch bei ihm noch Manches zu wünschen übrig lässt.

Ist es aber auch Plato nicht gelungen, den Dualismus der Idee und der Erscheinung zu überwinden, so sucht er doch unter Voraussetzung desselben das Mittelglied aufzuzeigen, durch das beide verknüpft werden. Dieses erblickt er aber in den mathematischen Verhältnissen oder der Weltseele.

3. Die Weltseele [3]. Da Gott die Welt auf's Beste einrichten wollte, sagt der Timäus [4], so überlegte er sich, dass nichts Unvernünftiges, im Ganzen genommen, je besser sein werde, als das Vernünftige, die Vernunft (νοῦς) aber ohne Seele Keinem inwohnen

1) Vgl. Phileb. 28, C f. 30, A ff. 64, C ff. Phädo a. a. O. Tim. 29, E f. Anderswo tritt dann allerdings die Beziehung auf den Nutzen des Menschen stärker hervor; so namentlich im letzten Abschnitt des Timäus, durch dessen Inhalt diess von selbst gegeben war.

2) M. vgl. hierüber was S. 488, 1 angeführt wurde, namentlich Phädo 98, B ff.

3) Boeckh über die Bildung der Weltseele im Tim. Studien v. Daub u. Creuzer III, 34 ff. Untersuchungen üb. d. kosmische System d. Platon (1852) S. 18 f. Brandis de perd. Arist. libr. 64. Rhein. Mus. II. 1828. S. 579. Gr.-röm. Phil. II, a, 361 ff. Stallbaum Schola crit. et hist. sup. loco Tim. 1837. Plat. Tim. S. 134 ff. Ritter II, 365 f. 396. Trendelenburg Plat. de id. et num. doctr. 52. 95. Bonitz Disputatt. Plat. 47 ff. Martin Études I, 346 ff. Ueberweg Ueber die plat. Weltseele. Rhein Mus. f. Phil. IX, 37 ff. Steinhart Pl. WW. VI, 94—104.

4) 30, B vgl. oben S. 454, 2.

könne. Aus diesem Grunde pflanzte er die Vernunft der Welt in eine Seele, und die Seele in ihren Leib. Die Seele aber bereitete er auf folgende Weise: Noch ehe er die körperlichen Elemente bildete, mischte er aus der untheilbaren und sich selbst gleichen Substanz und aus der körperlich theilbaren eine dritte, zwischen beiden in der Mitte stehende; nachdem er sodann dieser Substanz noch das Selbige und das Andere beigefügt hatte, theilte er das Ganze nach den Grundzahlen des harmonischen und astronomischen Systems [1]), und bildete

1) 35, A: τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ [πέρι] καὶ τῆς θατέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ· μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προςῆκε διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην u. s. w. Bei der im Text angedeuteten Erklärung dieser Stelle bin ich von der neuerdings allgemeinen Annahme ausgegangen, dass das hier in Klammern gesetzte πέρι, welches keinerlei verständliche Deutung zulässt, zu streichen sei. Dagegen glaube ich das αὖ vor demselben, welches Stallbaum z. d. St. in ὄν verwandelt, Bonitz, Ueberweg, Hermann (in s. Ausgabe) u. A. gleichfalls entfernen wollen, festhalten zu müssen, nicht blos weil sich die Einschaltung des πέρι (aus dem vorangehenden αὖ περὶ) so am Leichtesten erklärt, sondern auch weil die dadurch angedeutete Unterscheidung des ταὐτὸν und θάτερον von dem ἀμέριστον und dem μεριστὸν Plato's Meinung wirklich entspricht. Wiewohl nämlich das ταὐτὸν dem Ungetheilten, das θάτερον dem Getheilten näher verwandt ist, fallen sie doch keineswegs zusammen; beide Begriffspaare haben vielmehr eine verschiedene Bedeutung und ergeben in ihrer Verbindung zwei sich kreuzende Eintheilungen. Sowohl das ταὐτὸν als das θάτερον kommt beiden, dem Untheilbaren und dem Theilbaren, der Idee und dem Körperlichen zu, und findet sich ebenso im vernünftigen wie im sinnlichen Erkennen (Tim. 37, A f. Soph. 255, C ff. s. o. S. 428 f. 447). Dem ἀμέριστον hat es die Seele zu verdanken, dass sie Ideales, dem μεριστὸν, dass sie Sinnliches zu erkennen vermag, dem ταὐτὸν, dass sie (im Sinnlichen und im Idealen) das Verhältniss der Identität, dem θάτερον, dass sie (gleichfalls in beiden) das des Unterschieds aufzufassen im Stand ist (Tim. a. a. O.). Um diese verschiedene Bedeutung der beiden Paare auszudrücken, hält sie Plato auch in seiner Darstellung auseinander. Aus dem Ungetheilten und dem Getheilten wird (nach Ueberweg's richtiger, schon von Böckh S. 41 angedeuteter Auffassung S. 41 f.) die Substanz der Weltseele durch eine Art chemischer Mischung gebildet, beide sind in ihr völlig verschmolzen und treten nicht mehr gesondert an ihr hervor, wogegen diess bei dem ταὐτὸν und θάτερον sowohl nach unserer Stelle als nach S. 37, A der Fall ist. Nur diese beiden werden neben der οὐσία als Theile der

aus dem so getheilten Stoff durch eine Längentheilung die Kreise des Fixsternhimmels und der Planetenbahnen. Man sieht nun dieser Darstellung freilich das Mythische und Phantastische beim ersten Blick an. Die räumliche Vertheilung und Ausspannung der Weltseele, welche der Bildung des Körperlichen vorangeht, die Entstehung derselben aus einer chemischen Mischung, die ganze stoffliche Behandlung, die hier auch dem Immateriellen zu Theil wird, kann von Plato unmöglich ernstlich gemeint sein, man müsste denn alle die Vorwürfe auf ihn häufen wollen, die Aristoteles [1]) in merkwürdiger Verkennung der mythischen Form diesem Abschnitt des Timäus gemacht hat. Wollen wir seine wissenschaftlichen Ansichten als solche ausmitteln, so ist vorerst das unbestritten, und schon der Timäus stellt es ausser allen Zweifel, dass er das Weltganze wirklich für ein lebendiges Wesen gehalten, und ihm nicht blos überhaupt eine Seele, sondern näher die vollkommenste und vernünftigste Seele beigelegt hat. Diese Ueberzeugung ergab sich ihm theils aus der allgemeinen Erwägung des Verhältnisses von Seele und Körperwelt, theils im Besonderen aus der Betrachtung der Natur und des menschlichen Geistes. Wenn Gott eine Welt schuf, muss er sie möglichst vollkommen gemacht haben, und diese Vollkommenheit muss dem Weltganzen, das alle Wesen in sich schliesst, in höherem Maass zukommen, als jedem seiner Theile [2]). Das Vernünftige ist aber immer vollkommener, als das Vernunftlose, und die Vernunft ihrerseits kann keinem Wesen anders beiwohnen, als durch die Seele. Soll mithin die Welt das vollkommenste aller geschaffenen Wesen sein, so muss sie als Trägerin der vollkommensten Vernunft auch die vollkommenste Seele besitzen [3]). Allem dem, was von Anderem bewegt wird, muss ein Solches vorangehen, das sich selbst bewegt:

Weltseele genannt, das Untheilbare und Theilbare dagegen sind blos Bestandtheile der οὐσία. (M. vgl. hiezu Martin I, 358 ff. Steinhart VI, 243.) Der Genitiv τῆς ταὐτοῦ φύσεως ist von dem vorangehenden ἐξ abhängig. Im Folgenden hat der Vorschlag Steinhart's a. a. O., mit Prokl. in Tim. 187, E τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτοῦ zu lesen, viel Ansprechendes. Stallbaum's (z. d. St.) Erklärung der οὐσία von der *abstracta essentiae s. existentiae notio*, der *mera essendi possibilitas* bedarf keiner Widerlegung.

1) De an. I, 2. 406, b, 25 ff.

2) Tim. 30, A. C f. 37, A. 92, Schl.

3) S. o. S. 454, 2.

nur dieses ist der Anfang der Bewegung. Alles Körperliche aber wird von Anderem bewegt, die Seele dagegen ist nichts anderes als die Kraft der Selbstbewegung [1]. Die Seele ist mithin früher als der Körper, und das, was der Seele zukommt, früher, als das Körperliche: die Vernunft und die Kunst ist ursprünglicher als das, was man gewöhnlich Natur nennt, und dieser Name selbst steht in Wahrheit der Seele in höherem Maasse zu, als dem Körper. Das Gleiche muss auch von dem Weltgebäude gelten. Auch in ihm muss die Seele das Erste und Herrschende sein, der Körper das Spätere und Dienende [2]. Oder wenn wir näher auf die Beschaffenheit der Welt eingehen, so zeigt sich in ihrer ganzen Einrichtung eine so durchgreifende Zweckmässigkeit, und namentlich in der Bewegung der Gestirne eine so bewunderungswürdige Regelmässigkeit, dass wir an der in ihr waltenden Vernunft und Weisheit nicht zweifeln können; diese Vernunft aber, wo sonst, als in der Seele der Welt, könnte sie ihren Sitz haben? [3]) Dieselbe allgemeine Vernunft kündigt sich endlich auch in unserem eigenen Geist an; denn so wenig in unserem Leib irgend etwas ist, was er nicht aus dem Leibe der Welt entlehnt hätte, ebensowenig könnte eine Seele in uns sein, wenn nicht das Weltganze beseelt wäre; aber wie die körperlichen Elemente im Weltganzen ohne Vergleich herrlicher, vollständiger und mächtiger sind, als in unserem Leibe, so muss auch die Seele der Welt unsere Seele in demselben Maass an Vollkommenheit übertreffen [4]. Die Weltseele ist also mit Einem Wort nothwendig, weil sich nur durch sie die Vernunft dem Körperlichen mittheilen kann, sie ist das unentbehrliche Mittelglied zwischen der Idee und der Erscheinung, und

1) ἡ δυναμένη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησις. Gess. 896, A.

2) Gess. X, 891, E — 896, E. Der leitende Gedanke dieser Beweisführung ist aber schon im Phädrus ausgesprochen 245, C: μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν (die Seele), ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτὸ, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. Vgl. Krat. 400, A. Tim. 34, B: Gott habe die Seele nicht erst nach dem Leib gebildet; οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου ξυνέρξας εἴασεν ... ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου ξυνεστήσατο.

3) Phileb. 30, A ff. (vgl. S. 439, 1). In derselben Beziehung war vorher, 28, D f., besonders auf die Gestirne und ihre Bewegungen hingewiesen worden, um darzuthun, dass nicht der Zufall, sondern Vernunft und Einsicht die Welt regiere. Vgl. auch Tim. 47, A ff. Soph. 265, C f. Gess. X, 897, B ff.

4) Phileb. 29, A ff. s. o. a. a. O.

sie ist als solches einerseits der Grund aller geordneten Bewegung und aller hieraus hervorgehenden Gestaltung, andererseits die Quelle alles geistigen Lebens, und namentlich alles Erkennens; denn sein Erkennen ist es ja, wodurch sich nach Plato der Mensch vom Thier unterscheidet [1]). Diess sind die Gesichtspunkte, von denen Plato in seiner Beschreibung der Weltseele ausgeht. Sie wird aus dem untheilbaren und dem theilbaren Wesen gemischt, d. h. sie verknüpft die einheitliche Idee mit der sinnlichen Erscheinung, indem sie beider Eigenschaften in sich vereinigt [2]); denn sie ist unkörperlich, wie die Idee, sie ist aber zugleich auf das Körperliche bezogen: sie steht der unbegrenzten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen als ihre ideelle Einheit, ihrem regellosen Wechsel als das Beharrliche gegenüber, welches ein unverrücktes Maass und Gesetz in denselben hineinträgt, sie ist aber nicht schlechthin ausser ihr, wie die Idee, da sie als Seele des Körpers in die Räumlichkeit, als Ursache der Bewegung in den Wechsel verflochten ist. Wenn nun ferner mit dieser Substanz der Seele das Selbige und das Andere verbunden wird, so bezieht sich diess darauf, dass in der Bewegung der Himmelskörper Gleichförmigkeit und Wechsel [3]), im Erkennen

1) Vgl. Phädr. 249, B.

2) Dass Tim. 35, A die οὐσία ἀμέριστος das Ideale, die οὐσία μεριστὴ das Körperliche bezeichne, sagt Plato selbst deutlich genug, indem er die letztere wiederholt περὶ τὰ σώματα μεριστὴ nennt, und die erstere genau so beschreibt, wie vorher, S. 27, D, die Ideen (dort: ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας hier: ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν). Daraus folgt nun freilich nicht, dass die Ideen als solche und die sinnlichen Dinge als solche in der Weltseele seien, diess sagt aber Plato auch nicht, sondern er sagt, ihre Substanz sei aus der sinnlichen und idealen Substanz gemischt; die Substanz des Sinnlichen und Idealen ist aber etwas Anderes, als die einzelnen Ideen und die einzelnen sinnlichen Dinge (vgl. Ueberweg S. 54 f.), und das Ganze will nach Abzug des bildlichen Ausdrucks doch nur besagen: die Seele stehe zwischen Sinnlichem und Idealem in der Mitte, und nehme an beiden Theil; von einer Theilnahme der Seele an der Idee redet ja aber Plato auch Phädo 105, B ff. u. ö. Wenn Martin I, 355 ff. das μεριστὸν von der ungeordneten Seele, das ἀμέριστον von dem aus Gott emanirten νοῦς deutet, so ist die erstere Annahme schon S. 487, 4 widerlegt worden, die Vorstellung einer Emanation aber ist ganz unplatonisch.

3) Die Bewegung des Fixsternhimmels wird S. 36, C dem Selbigen, die der Planeten dem Anderen zugetheilt (ἐπεφήμισεν); wobei aber die Meinung doch nicht die sein kann, dass in jener kein Anderssein und in dieser kein Sichgleichbleibendes sei (denn ohne jenes ist keine Bewegung, und ohne die-

Gleichsetzung und Unterscheidung [1]) vereinigt sind; und soll auch im Umlauf des Fixsternhimmels und im vernünftigen Erkennen das Element des Selbigen, in der Bewegung der Planeten und in der sinnlichen Vorstellung das des Anderen vorherrschen, so werden wir doch keine jener Erscheinungen auf das eine oder das andere der beiden Elemente beschränken, im Uebrigen aber eine nach allen Seiten streng durchgeführte Systematik in dieser halbbildlichen Schilderung nicht suchen, und es mit ihrem Verhältniss zu anderen Lehrbestimmungen nicht allzu ängstlich und genau nehmen dürfen [2]).

ses keine geordnete Bewegung denkbar, ausdrücklich werden aber auch Soph. 255, B beide der Bewegung beigelegt, der Politikus weist 269, D auch in der Bewegung des Weltganzen das Element der Veränderung nach, und Tim. 37, A f. wird sowohl dem Kreise des Selbigen, als dem des Anderen, beides, die Erkenntniss der Identität und des Unterschieds, zugeschrieben); sondern jene Bezeichnung kann sich (wie auch Plut. 24, 6 sagt) nur darauf beziehen, dass in der Fixsternsphäre das Selbige, in der Planetensphäre das Andere im Uebergewicht sei.

1) S. 37, A ff.

2) Aeltere und neuere Erklärer haben das ταὐτὸν und θάτερον des Timäus in verschiedener Weise mit den sonst bekannten Principien des platonischen Systems combinirt. Die Neueren setzten dabei meist die Identität des ταὐτὸν mit dem ἀμέριστον und des θάτερον mit dem μεριστὸν voraus; im Besondern versteht Ritter II, 366. 396 unter dem Selbigen das Ideale, unter dem Anderen das Materielle; ebenso Stallbaum Plat. Tim. 136 f., indem er zugleich jenes dem Begrenzten, dieses dem Unbegrenzten gleichsetzt, u. A. Tennemann Plat. Phil. III, 66 denkt an die Einheit und die Vielheit oder Veränderlichkeit, platonischer Böckh a. a. O. 34 ff. vgl. kosm. Syst. Pl. S. 19 an die Einheit und die unbestimmte Zweiheit, statt welcher letzteren Trendelenburg Plat. de id. et num. doctr. 95. Ueberweg 54 f. 75 f., und wie es scheint jetzt auch Brandis gr.-röm. Phil. II, a, 366, das Unbegrenzte oder das Grosse und Kleine setzen. Ich kann den letzteren Erklärungen auch in Betreff des Theilbaren und Untheilbaren nicht unbedingt beitreten; denn die Mischung aus diesen beiden Bestandtheilen soll die Seele offenbar als ein Mittleres zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen bezeichnen, diess leistete aber weder der Satz, dass sie aus der Einheit und der Zweiheit, noch auch der, dass sie aus dem Einen und dem Unbegrenzten zusammengesetzt sei, da die Einheit und die Zweiheit nur die Elemente der Zahl sind, das Eine und das Unbegrenzte umgekehrt in Allem, dem Sinnlichen und dem Idealen, gleichsehr sein soll. Ueberweg's Auskunft aber, ein dreifaches Eins und ein dreifaches Unbegrenztes anzunehmen, von denen nur je das zweite, das mathematische Eins und das mathematisch, oder genauer: das räumlich Unbegrenzte, Bestandtheile der Weltseele sein sollen, ist schon S. 483, 1 widerlegt worden. Mit dem Untheilbaren scheint

Wird sodann weiter erzählt, die Seele sei ihrer ganzen Substanz nach den Verhältnissen des harmonischen und astronomischen Systems entsprechend getheilt worden [1], so heisst diess: die Seele

mir daher das Ideale, mit dem Theilbaren das Körperliche bezeichnet zu werden; denn dass auch diese beiden in Allem seien (wie Plut. c. 3, 3 und Martin I, 379 einwenden), ist nur dann richtig, wenn man die Seele, durch welche das Sinnliche der Idee theilhaft wird, in die Rechnung schon mit einschliesst. Von dem ταὐτὸν und θάτερον jedoch wurde schon S. 491 gezeigt, dass sie mit dem Untheilbaren und dem Theilbaren nicht zusammenfallen; auch die griechischen Ausleger unterscheiden beide in der Regel (dass es nicht alle thaten, sagt Prokl. in Tim. 187, C); so Xenokrates und Krantor bei Plut. c. 1—3 und Prokl. 181, C ff. 187, A ff. (das Nähere über die Erklärungen dieser Männer und einiger Anderen s. m. a. d. O. und bei Martin I, 371 ff. Steinhart VI, 243). Auch Plutarch c. 25, 3 stimmt damit überein; unter dem Theilbaren versteht er aber (c. 6), wie jetzt Martin I, 355 f., nicht die Materie, sondern die ungeordnete Seele, welche schon vor der Weltbildung, wie er annimmt, den Stoff bewegte, und erst durch ihre Verbindung mit der Vernunft (dem ἀμέριστον) zur Weltseele wurde. (Vgl. S. 487, 4.) Die Annahme von Brandis in den zwei älteren Abhandlungen, dass mit dem Untheilbaren und Theilbaren, oder dem Selbigen und Anderen, das Grosse und Kleine gemeint sei, und die verwandte von Stallbaum sup. loco Tim. S, 6 ff., welcher darunter die unbestimmte Zweiheit oder (*Sic*) das ideale und das körperliche Unendliche verstehen wollte, hat Bonitz S. 53, die Ansicht von Herbart (Einl. in die Phil. WW. I, 251) und Bonitz (S. 68 ff.), an welche auch Martin I, 358 ff. anstreift, dass die Seele aus den Ideen der Identität der Verschiedenheit und des Wesens zusammengesetzt sei, hat Ueberweg S. 46. 54 widerlegt. Dass die Seele keine Idee sei, zeigt schon Plut. c. 22, 3.

1) Tim. 35, B — 36, B. Die erschöpfende Erklärung dieser Stelle giebt nach dem Vorgang eines Krantor, Eudorus und Plutarch Böckh a. a. O. S. 43 —81, vgl. metr. Pind. 203 ff., bei welchem man auch die älteren Ausleger derselben, so weit sie uns bekannt sind, verzeichnet findet. Ihm folgen alle Neueren ohne Ausnahme, wie Stallbaum z. d. St. Brandis I, 457 ff. II, a, 363 f. Martin I, 383 ff. II, 35 f. Müller zu s. Uebers. S. 263 ff. Steinhart VI, 99 f. u. A., nicht alle freilich mit gleich richtigem Verständniss. Ich begnüge mich mit dem Folgenden. Plato lässt die gesammte Weltseele in sieben Theile eintheilen, die sich zu einander verhalten wie 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, indem er auf die Einheit die Zwei und Drei, und auf diese erst ihre Quadrat-, dann ihre Kubikzahlen folgen lässt. Diese beiden Zahlenreihen, die nach dem Verhältniss von 1 : 2, und die nach dem Verhältniss von 1 : 3 fortschreitende (die διπλάσια und die τριπλάσια διαστήματα), werden dann weiter in der Art ergänzt, dass zwischen jede zwei Glieder derselben zwei mittlere Proportionalzahlen eingeschoben werden, eine arithmetische und eine harmonische, d. h. eine solche, welche um gleichviel grösser als das kleinere und kleiner als das

begreift alle Zahl- und Maasverhältnisse ursprünglich in sich, sie ist ganz Zahl und Harmonie, und von ihr stammt alle Zahlbestim-

grössere Glied ist, und eine solche, deren Ueberschuss über das kleinere Glied und ihr Abmangel in Vergleich mit dem grösseren denselben Bruchtheil, dort des kleineren, hier des grösseren bildet. (M. s. über diesen Begriff der ἁρμονικὴ μεσότης, welche auch ὑπεναντία heisst, Plut. an. procr. c. 15 f. Eine solche harmonische Proportion findet sich z. B. zwischen 3 : 4 : 6, weil 4 um $^1/_3$ von 3 grösser als 3, und um $^1/_3$ von 6 kleiner, als 6, ist, und harmonisch heisst dieselbe nach Plutarch, weil ihre Glieder die drei harmonischen Grundverhältnisse darstellen, 3 : 6 die Oktave, 3 : 4 die Quarte, 4 : 6 die Quinte.) Wird dieser Forderung genügt, und wird hiebei als Einheit die kleinste Zahl gesetzt, welche auch alles Weitere in ganzen Zahlen auszudrücken verstattet, so erhalten wir folgendes Schema, in welchem die zweite Zahl jeder Reihe das harmonische, die dritte das arithmetische Mittel angiebt:

a) für die διπλάσια διαστήματα:

Verhältniss von 1 : 2)	384	512	576	768
2 : 4)	768	1024	1152	1536
4 : 8)	1536	2048	2304	3072;

b) für die τριπλάσια διαστήματα:

Verhältniss von 1 : 3)	384	576	768	1152
3 : 9)	1152	1728	2304	3456
9 : 27)	3456	5184	6912	10368.

In diesem Schema verhält sich nun von den vier Zahlen jeder Reihe in den Reihen der διπλάσια διαστήματα die erste zur zweiten (z. B. 384 : 512) und die dritte zur vierten (576 : 768) wie 3 : 4, die zweite zur dritten (512 : 576) wie 8 : 9; in den Reihen der τριπλάσια διαστήματα die erste zur zweiten (384 : 576) und die dritte zur vierten (768 : 1152) wie 2 : 3, die zweite zur dritten (576 : 768) wie 3 : 4. Es entstehen mithin (Tim. 36, A f.) die Verhältnisse 2 : 3, 3 : 4, 8 : 9. Die zwei ersten von diesen füllen die τριπλάσια, die zwei folgenden die διπλάσια διαστήματα aus. Versucht man jedoch das Verhältniss 3 : 4 auf das zu seiner Ergänzung dienende Verhältniss 8 : 9 zurückzuführen, so zeigt sich, dass dieses in jenem nicht aufgeht; sondern wenn wir von der Grundzahl 384 nach dem Verhältniss 8 : 9 fortschreiten, so erhalten wir zunächst die Zahlen 432 = $^9/_8 \times 384$, und 486 = $^9/_8 \times 432$, für den Rest aber statt des Verhältnisses 8 : 9 nur 486 : 512 = 243 : 256. Das Gleiche gilt von der Auflösung des Verhältnisses 2 : 3 durch das Verhältniss 8 : 9, da 2 : 3 eben um das Intervall 8 : 9 grösser ist, als 3 : 4. Alle auf den Grundverhältnissen 2 : 3 und 3 : 4 beruhenden Verhältnisse lassen sich demnach in die zwei Verhältnisse 8 : 9 und 243 : 256 auflösen. Wird nun dieses Verfahren auf die sämmtlichen in unserem obigen Schema enthaltenen Zahlen angewendet, so ergiebt sich die nachstehende Reihe:

mung und alle Harmonie in der Welt; denn die musikalische Harmonie und das System der Himmelskörper gelten unserem Philoso-

384		2048	
	8 : 9		256 : 273 3/8
432		2187	
	8 : 9		243 : 256
486		2304	
	243 : 256		8 : 9
512		2592	
	8 : 9		8 : 9
576		2916	
	8 : 9		243 : 256
648		3072	
	8 : 9		8 : 9
729		3456	
	243 : 256		8 : 9
768		3888	
	8 : 9		8 : 9
864		4374	
	8 : 9		243 : 256
972		4608	
	243 : 256		8 : 9
1024		5184	
	8 : 9		8 : 9
1152		5832	
	8 : 9		8 : 9
1296		6561	
	8 : 9		243 : 256
1458		6912	
	243 : 256		8 : 9
1536		7776	
	8 : 9		8 : 9
1728		8748	
	8 : 9		243 : 256
1944		9216	
	243 : 256		8 : 9
2048		10368	

In dieser aus den drei ersten Zahlen abgeleiteten Reihe erkennt nun Plato die Grundbestimmungen des astronomischen und harmonischen Systems. Jenes, sofern er, allerdings ganz willkührlich, annimmt (Tim. 36, D vgl. 38, D. Rep. X, 617, A f.), die Entfernungen der Planeten richten sich nach der Zwei- und Dreizahl und ihren Potenzen, die Sonne sei 2mal, Venus 3mal, Merkur 4mal, Mars 8mal, Jupiter 9mal, Saturn 27mal so weit von der Erde entfernt, als der Mond. Ebenso aber auch Dieses. Die acht Töne des Oktachords stehen nämlich nach diatonischer Eintheilung, die Saiten von unten nach oben, und mithin die Töne von der Höhe nach der Tiefe gezählt (man sehe hierüber Nikom. Harm. S. 33 Meib., in unserem 1. Th. S. 294 habe ich das Versehen begangen, die νήτη, welche den höchsten Ton hat, als die oberste, die ὑπάτη als die unterste Saite zu behandeln) in folgendem Verhältniss:

νήτη	
	8 : 9
παρανήτη	
	8 : 9
τρίτη	
	243 : 256
παραμέση	
	8 : 9
μέση	
	8 : 9
λιχανὸς	
	8 : 9
παρυπάτη	
	243 : 256
ὑπάτη	

Will man diese Verhältnisse nach einem einheitlichen Maass für alle acht Töne berechnen, und setzt man hiebei (wie diess bei den Alten gewöhnlich ist) den höheren Ton als den kleineren (weil nämlich die Höhe des Tons, wie bekannt, zu der Länge der tönenden Saiten bei gleicher Dicke und Spannung

phen, nach dem Vorgang der Pythagoreer, als die hauptsächlichsten

im umgekehrten Verhältniss steht, oder auch weil, wie Böckh a. a. O. 49 annimmt, der höhere Ton zu gleich vielen Schwingungen die kleinere Zeit braucht — doch kann ich diess in den von Böckh angeführten Stellen nicht finden, und jedenfalls scheint mir die erstere Messungsart die ursprünglichere), so erhält man folgende Formel: wenn der Ton der νήτη = 384 gesetzt wird, so ist die παρανήτη = 432, die τρίτη = 486, die παραμέση = 512, die μέση = 576, die λιχανὸς = 648, die παρυπάτη = 729, die ὑπάτη = 768. (Andere Zahlen würden sich ergeben, wenn man für die höheren Töne die grössere, für die tieferen die kleinere Zahl setzen wollte, wie wir diess, das Verhältniss der Töne nach der Zahl ihrer Schwingungen bestimmend, thun würden. Dann wäre, die ὑπάτη zu 486 gesetzt, für die παρυπάτη 512, die λιχανὸς 576, die μέση 648, die παραμέση 729, die τρίτη 768, die παρανήτη 864, die νήτη 972 zu setzen. Offenbar ist diess aber nicht Plato's Berechnung, und wenn Martin I, 395 glaubt, er hätte eigentlich den höheren Tönen die grössen Zahlen geben sollen, weil er sie nach Tim. 67, B. 80, A f. mit Aristoteles u. A. für schneller hielt, als die tieferen, so ist diess nicht richtig. Selbst solche von den alten Musikern, welche erkannt hatten, dass die höheren Töne aus mehr Theilen bestehen, oder mehr Bewegungen in der Luft hervorbringen, als die tieferen, thun diess, wie Martin selbst bemerkt, nicht, weil auch sie das Verhältniss der Töne nach der Länge der Saiten berechnen. Näheres über diesen Gegenstand bei Martin a. a. O.). Die Grundverhältnisse der obigen Tonleiter sind nun, wie schon die Pythagoreer gelehrt hatten (s. unsern 1. Th. S. 258, 1. 293 f.), die Oktave (διὰ πασῶν), oder das Verhältniss 1 : 2 (λόγος διπλάσιος), die Quinte (διὰ πέντε, bei Philolaus δι' ὀξειῶν), oder 2 : 3 (ἡμιόλιον), die Quarte (διὰ τεσσάρων, bei Philol. συλλαβὴ), oder 3 : 4 (ἐπίτριτον), der Ton, oder 8 : 9, und der kleinere Halbton, oder 243 : 256 (diese kleinere Hälfte eines Tons heisst bei Philolaus δίεσις, später λεῖμμα, die grössere, = 256 : 273³/₈, wird ἀποτομὴ genannt). Von der νήτη zur παραμέση und von der μέση zur ὑπάτη ist eine Quarte, von der νήτη zur μέση und der παραμέση zur ὑπάτη eine Quinte, die Entfernung der einzelnen Saiten beträgt theils einen Ton, theils ein Limma. Es liegt am Tage, dass diess dieselben Verhältnisse sind, welche der obigen Zahlenreihe zu Grunde liegen. Auch alle daraus abgeleiteten (wie das διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε, = 1 : 3, und das δὶς διὰ πασῶν, = 1 : 4) lassen sich leicht in ihr nachweisen (vgl. Plut. an. procr. 14, 2), und sie selbst enthält ein System von 4 Oktaven, einer Quinte und einem Ton; ebenso ist die Reihenfolge der Töne genau richtig, sobald man mit Böckh und dem falschen Timäus (der nur unter dieser Voraussetzung die Summe der fraglichen Zahlen auf 114695 angeben kann) zwischen die Zahlen 5832 und 6561 die Zahl 6144 einschiebt, welche von der ersten jener Zahlen um ein Limma, von der zweiten um eine Apotome entfernt ist. Dann bleibt nur noch die ganz unerhebliche Unregelmässigkeit, dass zwei Töne (2048 : 2304 und 6144 : 6912) in Halbtöne aufgelöst sind, und dass in der vierten Oktave (3072 — 6144) die Quinte der Quarte vorangestellt ist.

Offenbarungen der unsichtbaren Zahlen und ihres Einklangs [1]. Die Weltseele hat somit nach dieser Seite hin den gleichen Inhalt und Umfang, wie das, was Plato selbst im Philebus die Grenze, und Aristoteles in seinem Bericht über ihn das Mathematische nennt; denn von der »Grenze« heisst es dort [2], dass das gesammte Gebiet der Zahl- und Maassverhältnisse ihr angehöre, und dem Mathematischen giebt Aristoteles die gleiche Stellung, welche die Weltseele im Timäus einnimmt: es steht in der Mitte zwischen den sinnlichen Dingen und den Ideen [3]. Damit stimmt es auch auf's Beste, dass nach Plato gerade die mathematischen Wissenschaften, und sie allein, den Uebergang von der sinnlichen Anschauung zur Betrachtung der Idee bilden [4]; denn seinen Grundsätzen gemäss setzt diess voraus, dass ihr Gegenstand zwischen der Erscheinung und der Idee ebenso in der Mitte liege, wie sie selbst zwischen der sinnlichen Vorstellung und dem begrifflichen Denken [5]. Nun unterscheiden sich freilich beide Begriffe auch wieder in ihren Ausgangspunkten und ihrer Fassung; die Vorstellung der Weltseele, von der Betrachtung des Lebens und der Bewegung ausgehend, stellt zunächst die in der Welt wirkenden Kräfte, nach Art der menschlichen Seele gedacht, dar, das Mathematische die nach Zahl und Maass geordnete Formbestimmtheit der Dinge. Aber wie die höchsten wirkenden und die höchsten formalen Ursachen unserem Philosophen in den Ideen zusammenfallen, und nur zeitweise und in ungenauerer Darstellung von ihm getrennt werden, so verhält es sich auch hier: die Weltseele fasst die mathematischen Verhältnisse in sich zur Einheit zusammen, und tritt in dieselbe Stelle ein, in welcher nach

1) M. s. hierüber Rep. VII, 527, D f. 529, C ff. 530, D. Tim. 47, A ff. und unsern 1. Th. S. 251. 315.

2) 25, A s. o. S. 438, 1.

3) Metaph. I, 6. 987, a, 14: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξὺ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. (Das Gleiche in den kürzeren Andeutungen I, 9. 991, a, 4. VII, 2. 1028, b, 18. XI, 1. 1059, b, 6.) Das ἀκίνητα ist hier übrigens ungenau, denn schlechthin unbewegt ist bei Plato weder die Weltseele, noch auch, nach Rep. VII, 529, C f. (oben S. 409, 4), das Mathematische, sondern nur von dem Werden und dem Wechsel des Werdens sind sie frei.

4) S. o. S. 404 f.

5) Vgl. S. 412.

Aristoteles und dem Philebus nur das Mathematische Raum hat. Wiewohl wir daher nicht zu der Annahme berechtigt sind, dass Plato beide einander ausdrücklich gleichgesetzt habe, so wollen doch beide dasselbe ausdrücken, und beide nehmen im System den gleichen Ort ein. Sie zeigen uns die Idee auf die Sinnenwelt bezogen und das Sinnliche von festbegrenzten Verhältnissen umfasst; in den mathematischen Formen tritt die Einheit der Idee zwar in die Vielheit auseinander, aber dem Wechsel der sinnlichen Dinge sind sie nicht unterworfen [1]), die Seele geht zwar in das Körperliche und seine Bewegung ein, aber sie selbst ist nichts Körperliches [2]), während vielmehr alles Körperliche von Anderem bewegt wird, ist sie das, was sich selbst und alles Andere bewegt [3]), und wenn sie auch von der Idee selbst noch verschieden ist, so ist sie ihr doch unter Allem am Nächsten verwandt [4]). Ja streng genommen müssten wir noch einen Schritt weiter gehen: wir müssten sowohl von der Weltseele als von den mathematischen Formen sagen, dass sie die Idee selbst als die Formbestimmtheit und das bewegende Princip der Körperwelt seien; denn da die Materie als solche das Nichtseiende sein soll, kann das Reale in der Seele nur die Idee sein. Allein die gleichen Gründe, welche für Plato die Trennung der Idee von der Erscheinung nothwendig gemacht haben, machen auch die Unterscheidung der Seele von der Idee nothwendig: jene ist ein Abgeleitetes, diese ein Ursprüngliches, jene ein Gewordenes, diese ein Ewiges, jene ein Einzelnes, diese ein Allgemeines [5]), jene das schlechthin Wirkliche selbst, diese ein solches, das an ihm nur theilnimmt [6]). Wie die Ideen neben einander gestellt werden, obwohl eigentlich die niederen in den höheren, und alle in der höchsten sein müssten, und wie das Sinnliche neben die Ideen gestellt wird, obwohl es ihnen eigentlich mit allem, was es Reales hat, immanent ist, so tritt auch die Seele als ein Drittes zwischen die Idee

1) S. S. 500, 3.

2) Soph. 246, E ff. Phädo 79, A f. Tim. 36, E und A.

3) S. S. 492 f.

4) Phädo 79, A f. D (wo es sich zwar zunächst um die menschliche Seele handelt, aber von der Weltseele muss diess, auch nach Tim. 41, D, noch weit mehr gelten). Rep. X, 611, E.

5) Und ebenso die mathematischen Dinge im Verhältniss zur Idee; siehe Arist. in der S. 500, 3 angeführten Stelle.

6) S. S. 494, 2. 422, 3.

und die Erscheinung, statt nur die der Erscheinung zugekehrte Seite der Idee zu bezeichnen, und neben der Seele finden wir noch die mathematischen Formen, während die mathematischen Verhältnisse doch zugleich auch wieder in der Seele selbst sind [1]).

1) Schon die alten Platoniker rechneten die Seele grossentheils zu dem Mathematischen, nur waren sie darüber nicht einig, ob sie arithmetischer oder geometrischer Natur, eine Zahl oder eine Grösse sei. Jenes nahm Xenokrates an, wenn er sie, wie wir später finden werden, als eine sich selbst bewegende Zahl definirte, ebenso (nach Prokl. in Tim. 187, B) Aristander, Numenius und viele Andere; das Andere nicht blos Severus, von dem diess Prokl. a. a. O. sagt, sondern auch Speusippus und Posidonius, wenn sich Jener ihr Wesen räumlich (ἐν ἰδέᾳ τοῦ πάντη διαστατοῦ) dachte (Stob. Ekl. I, 862), und Dieser sie genauer als ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ κατ' ἀριθμὸν συνεστῶσα ἁρμονίαν περιέχοντα definirte (Plut. an. procr. 22, 1, der aber unter der ἰδέα τ. π. διαστ. irrthümlich eine Idee versteht, während vielmehr eine nach harmonischen Zahlen gebildete Gestaltung des Räumlichen gemeint sein muss). Bei der ersteren Auffassung wurden die Elemente der Seele, das Untheilbare und das Theilbare, auf das Eins und die unbestimmte Zweiheit, bei der zweiten wurden sie auf den Punkt und den Zwischenraum (Prokl. a. a. O., dessen Angabe sich uns in Betreff des Xenokrates noch weiter bestätigen wird), von Posidonius jedoch auf das νοητὸν und die Raumgrösse (τὴν τῶν περάτων οὐσίαν περὶ τὰ σώματα, die räumliche Begrenzung der Körper) gedeutet. Dass er die Seele in der Stelle des Timäus zu einer Grösse mache, wirft auch Arist. de an. I, 3. 407, a, 2 Plato vor. Derselben Ansicht ist Ueberweg a. a. O. 56. 74 ff. Die Seele ist nach ihm eine mathematische, und näher eine räumliche Grösse, und von ihren Elementen bezeichnet das ταὐτὸν die Zahl, das θάτερον den aller Figuren fähigen Raum, welcher zugleich das Princip der Bewegung in der sekundären Materie und als solches die vernunftlose Seele (s. o. S. 487, 4) ist. Mir scheint schon der Zwiespalt des Xenokrates und Speusippus zu beweisen, dass sich Plato ihnen gegenüber weder für die eine noch für die andere Ansicht bestimmt ausgesprochen hatte, wie denn auch Aristoteles seine Lehre von der Seele nur aus dem Timäus zu schöpfen weiss; denn was er de an. I, 2 (oben S. 481) aus den Vorträgen über die Philosophie anführt, ist für unsere Frage unerheblich. Aus dem Timäus aber geht wohl so viel mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass er sich die Seele, trotz ihrer Unkörperlichkeit und Unsichtbarkeit, doch durch den Körper des Weltganzen verbreitet vorgestellt hat, wie ja überhaupt ähnliche Vorstellungen über das Verhältniss der Seele zu ihrem Leibe gerade bei einer lebendigeren Auffassung desselben schwer zu vermeiden sind; dass er sie dagegen so ausdrücklich, wie diess Ueberweg annimmt, zur räumlichen Grösse gemacht hätte, kann ich nicht glauben. Alle Aeusserungen, welche man hiefür anführen könnte, sind in jenem mythischsymbolischen Halbdunkel gehalten, das uns ihre dogmatische Auffassung verbietet, und wenn doch wohl Niemand das Zerspalten der Weltseele in acht Kreise, und alles Weitere, was damit zusammenhängt, im buchstäblichen

Die Thätigkeit der Seele ist theils Bewegen, theils Erkennen [1]. Sie ist das ursprüngliche Princip aller Bewegung, denn sie allein ist das Sichselbstbewegende, und indem sie sich selbst bewegt, bewegt sie auch den Körper [2]; sie sorgt, wie der Phädrus sagt, für das Leblose, durchwandelt die Welt und regiert sie [3]. Dasselbe stellt der Timäus mit phantastischer Anschaulichkeit dar. Die gesammte Weltseele, erzählt er, wurde der Länge nach in zwei Theile gespalten, und diese zwei Hälften zu einem äusseren und einem inneren Kreis umgebogen, von denen jener der Kreis des Selbigen, dieser der des Anderen genannt wird. Diese Kreise, schief in einandergelegt, sind das Gerüste des Weltgebäudes: der Kreis des Selbigen ist die Sphäre der Fixsterne, aus dem des Anderen wurden durch weitere Spaltung die sieben Planetensphären gebildet. In der

Sinne für Plato's eigentliche Meinung ausgeben wird, so ist ebendamit auch die allgemeine Voraussetzung, welche eben nur jener uneigentlichen Darstellung dient, dass die Seele räumlich ausgedehnt und räumlich theilbar sei, in Frage gestellt. Andernfalls müsste man sie nicht blos für etwas Ausgedehntes, sondern geradehin für etwas Körperliches halten; denn ein Räumliches, das kein Stoffliches ist, kann man so wenig spalten und zu Kreisen umbiegen, als man es (nach Tim. 41, D) im Kessel mischen kann. Aus der Darstellung des Timäus folgt daher nichts, weil zu viel daraus folgen würde. An sich selbst aber ist es nicht glaublich, dass Plato, welchem die Räumlichkeit für das unterscheidende Merkmal des Stofflichen gilt, ebendieselbe dem Unkörperlichen, welches der Idee so nahe steht, wie die Seele, ausdrücklich beigelegt haben sollte. Weit eher hätte er die Seele eine Zahl nennen mögen; da aber diese Bestimmung nicht ihm beigelegt, sondern übereinstimmend als etwas dem Xenokrates Eigenthümliches angeführt wird, so dürfen wir sie ihm nicht zuschreiben. Das Wahrscheinlichste ist vielmehr, dass er sich hierüber nicht ausgesprochen, und das Verhältniss der Seele zum Mathematischen überhaupt in jener Unbestimmtheit belassen hat, wie sie unser Text annimmt.

1) Vgl. S. 492 ff. Arist. de an. I, 2.

2) S. S. 493, 2. Phädr. 245, D f.: κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν ... ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται... μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν.

3) 246, B: πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ· ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται u. s. w. Man kann hier freilich zweifeln, ob unter der πᾶσα ψυχὴ die gesammte Seele, d. h. die Seele des All, oder jede (Einzel-) Seele zu verstehen ist; das Folgende spricht jedoch für die erstere Deutung, nur dass die Weltseele hier zugleich, unklarer als im Timäus, die Gesammtheit der Einzelseelen in sich schliessend gedacht ist.

kreisförmigen Umwälzung dieser Sphären bewegt sich die Seele, von dem Mittelpunkt der Welt bis zum Umkreis verbreitet, und sie von aussen umhüllend, in sich selbst; und da nun alles Körperliche in dieselben eingebaut ist, so bewirkt sie ebendamit auch seine Bewegung [1]. Als Plato's eigentliche Meinung werden wir jedoch nur so viel festhalten können, dass die Seele, durch das Weltganze verbreitet, und vermöge ihrer Natur sich unablässig nach festen Gesetzen bewegend, sowohl die Vertheilung des Stoffs in den himmlischen Sphären als ihre Bewegung verursache, dass sich in der Ordnung und dem Umlauf der Gestirne ihre Harmonie und ihr Leben offenbare. Mit der Bewegung der Weltseele und mit ihrer harmonischen Eintheilung setzt nun aber der Timäus auch ihr Erkennen in Verbindung. Vermöge ihrer Zusammensetzung, sagt er 37, A ff., und weil sie nach Zahlenverhältnissen getheilt und dadurch mit sich selbst zusammengeschlossen sei, weil sie endlich durch ihre Kreisbewegung zu sich selbst zurückkehre, sage sie sich selbst, durch ihr ganzes Wesen hindurch, über alles, was sie in ihrem Umlauf berühre, das Theilbare wie das Untheilbare, mit was es einerlei sei, und mit was verschieden, und wie es sich überhaupt nach jeder Beziehung in seinem Werden und in seinem Sein verhalte; diese Rede aber, in dem Sichselbstbewegenden lautlos sich fortpflanzend, erzeuge die Erkenntniss: werde das Wahrnehmungsvermögen von ihr berührt, und werde sie von dem Kreise des Anderen in der Seele verkündigt [2], so entstehen richtige Vorstellungen und Meinungen, werde sie dem Denken von dem Kreise des Selbigen an-

1) 34, B. 36, B—E. Das Astronomische in dieser Darstellung wird später besprochen werden.

2) S. 37, B ist nämlich, wie der Gegensatz von λογιστικὸν zeigt, statt αἰσθητὸν mit einer der Bekker'schen Handschriften αἰσθητικὸν zu lesen, und auf eben dieses bezieht sich nach unserem Texte das αὐτοῦ τὴν ψυχήν. Das αἰσθητικὸν muss dann nämlich zunächst nicht das Wahrnehmungsvermögen, sondern das der Wahrnehmung fähige Subjekt bezeichnen, welches indessen zugleich auch ein des Denkens fähiges, ein λογιστικὸν, sein kann. Bequemer ist es aber allerdings, αὐτὸν [sc. τὸν λόγον] zu lesen; dann kann das αἰσθητικὸν das Wahrnehmungsvermögen sein, und die ganze Stelle erhält eine natürlichere Färbung. Ich folge daher im Obigen dieser Vermuthung. Gewöhnlich fasst man den Ausdruck: περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνεσθαι, π. τὸ λογιστικὸν εἶναι so, dass dadurch die Objekte des λόγος bezeichnet werden sollen (vgl. Stallbaum z. d. St.), wobei man aber mit dem λογιστικὸν, statt dessen in diesem Fall νοητὸν stehen sollte, in Verlegenheit kommt.

gezeigt, so bilde sich Vernunfterkenntniss und verständiges Wissen [1]). Auch hier spielt aber freilich eigentliche und bildliche Ausdrucksweise in einander, und Plato selbst hätte wohl kaum ganz genau angeben können, wo das Dogmatische in seiner Darstellung aufhört und das Mythische anfängt. Dass er der Welt in vollstem Ernst eine Seele, und in dieser Seele die vollkommenste Vernunft zugeschrieben hat, die überhaupt einem Gewordenen zukommen kann, lässt sich nicht bezweifeln [2]); und wenn freilich der schärfere Begriff der Persönlichkeit auf diese Seele kaum Anwendung findet [3]), so zeigt doch der Philosoph durch alles, was er von ihr sagt, zur Genüge, dass er selbst sie sich nach Analogie der menschlichen Seele denkt; die Fragen aber, welche uns in diesem Fall zunächst liegen würden, wie es sich mit der Weltseele hinsichtlich ihres Selbstbewusstseins und ihres Willens verhalte, hat er schwerlich aufgeworfen [4]). Dass nun aber die Erkenntnissthätigkeit dieser Seele mit der räumlichen Umwälzung der Gestirnkreise zusammenfallen soll, dass die Vernunft und Wissenschaft dem Fixsternkreis, die Vorstellung dem Planetenkreis zugetheilt wird, diess freilich lautet für uns höchst seltsam, und auch Plato wollte diese Darstellung gewiss nicht buchstäblich verstanden wissen; aber doch hat er wohl das Erkennen mit der Bewegung der Seele in Zusammenhang gesetzt, indem er das Wissen als eine in sich zurückkehrende Bewegung betrachtete, und demnach der Weltseele gerade desshalb ein Wissen von Allem zuschrieb, was in ihr und was in der Welt ist, weil ihr die vollkommene Bewegung in und um sich selbst zukommt. Aehnlich hatten ja auch schon Andere das Erkennen und die Bewegung verknüpft [5]), und Plato selbst vergleicht beide auch sonst in einer Weise, welche uns zeigt, dass er sie sich

1) Ueber diese Stufen des Erkennens vgl. m. S. 407.

2) S. o. S. 492 ff. 454, 2. 439, 1.

3) Denn was sollen wir uns unter einer Persönlichkeit denken, welche zahllose andere Wesen, und darunter auch lebendige und beseelte, in sich befasst, oder wie könnte andererseits die Seele Weltseele sein, wenn sie sich nicht zu allen Theilen der Welt verhält, wie die Seele zu den Theilen ihres Leibes?

4) M. vgl. in dieser Beziehung, was S. 453 f. bemerkt wurde.

5) So namentlich Anaxagoras und Diogenes; s. unsern 1. Th. S. 680 f. 192 vgl. Arist. de an. I, 2. 405, a, 13. 21.

von analogen Gesetzen beherrscht denkt [1]. Und das Gleiche gilt von der mathematischen Theilung der Seele: wie Plato die Unterschiede des Erkennens durch Zahlen ausdrückte [2], so konnte er auch das Erkennen überhaupt mit der Zahl in Verbindung setzen. Indem das unendlich Viele durch Zahl und Maass auf bestimmte Verhältnisse zurückgeführt wird, wird es, wie schon Philolaus gelehrt hatte [3], erkennbar. Wenn daher Plato das Wissen der Weltseele neben ihrer Zusammensetzung und ihrer Bewegung auch aus ihrer harmonischen Eintheilung ableitet [4], so ist diess im Wesentlichen seine ernstliche Meinung. Die Seele könnte die Dinge nicht erkennen, wenn sie nicht in den harmonischen Zahlenverhältnissen das Princip aller Ordnung und Bestimmtheit in sich trüge. Wie ihre Bewegung durch die Zahl geordnet ist, so auch ihr Erkennen, und wie sie dort die Idee in die Erscheinung überführt, und die unbegrenzte Vielheit des Sinnlichen der Idee unterwirft, so verknüpft sie auch hier die Einheit und die Mannigfaltigkeit, das vernünftige Erkennen und das sinnliche Vorstellen.

7. Fortsetzung. b) Das Weltgebäude und seine Theile.

In dem Vorstehenden sind die leitenden Gedanken der platonischen Naturansicht enthalten. Die Welt ist die Erscheinung der Idee im Raum und in der Zeit, das sinnliche und veränderliche Abbild des Ewigen, sie ist das gemeinsame Erzeugniss der göttlichen Vernunft und der Naturnothwendigkeit, der Idee und der Materie; das aber, was beide mit einander vermittelt, der nächste Grund aller Ordnung, aller Bewegung, alles Lebens und aller Erkenntniss, ist die Seele.

Wie nun aus diesen Ursachen die Entstehung und Einrichtung der Welt zu erklären sei, zeigt der Timäus, und er geht dabei tief

1) Tim. 34, B nennt er die Kreisbewegung τῶν ἑπτὰ [κινήσεων] τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν, ähnlich 39, C. 40, A, Gess. X, 898, A sagt er von ihr: εἶναί τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατὸν οἰκειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν . . . κατὰ ταὐτὰ δήπου καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι, und Tim. 89, A. 90, C f. vgl. 43, D. 44, D. 47, D wird das Denken geradehin als eine Bewegung, und näher eine Kreisbewegung (περιφορὰ) der Seele beschrieben.

2) S. o. S. 407, 1. 481, 3.

3) S. unsern 1. Th. S. 247, 3.

4) Tim. 37, A: ἅτε . . . ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ ξυνδεθεῖσα.

in's Einzelne der Erscheinungen ein. Indessen begreift es sich aus Plato's Eigenthümlichkeit leicht, dass diese naturwissenschaftlichen Untersuchungen weniger nach seinem Geschmack waren, und so steht denn der Timäus nicht blos unter seinen Schriften in dieser Beziehung allein, sondern auch in seinen mündlichen Vorträgen scheint er sich nicht eingehender damit befasst zu haben; Aristoteles wenigstens weiss sich für diesen Theil seiner Lehre immer nur auf den Timäus zu berufen. Plato sagt aber auch ausdrücklich, dass er diesen Erörterungen geringeren Werth beilege, als der allgemein philosophischen Untersuchung. Unsere Reden, erklärt er, seien ebenso beschaffen, wie die Gegenstände, von denen sie handeln; nur die Lehre von dem unveränderlichen Sein könne auf vollkommene Sicherheit und Genauigkeit Anspruch machen, wo es sich dagegen um die blosse Erscheinung jenes wahrhaft Wirklichen handle, da müsse man sich statt der strengen Wahrheit mit der Wahrscheinlichkeit begnügen [1]); diese Dinge seien daher mehr Sache einer geistreichen Unterhaltung, als der ernsten philosophischen Untersuchung [2]). Mag nun auch immerhin Einiges in diesen Aeusserungen nicht ganz ernstlich gemeint sein [3]), so geht doch wohl daraus hervor, dass sich Plato der Schwäche seiner naturwissenschaftlichen Ausführungen bis zu einem gewissen Grade bewusst war, und dass er zugleich glaubte, nach der Natur dieses Gegenstands lasse sich in diesen Untersuchungen kaum eine grössere Sicherheit erreichen. Auch wir können dem Einzelnen derselben grossentheils keine Bedeutung für seine Philosophie zuschreiben: es sind Bemerkungen und Vorstellungen, zum Theil sinnreich, zum Theil kindisch, die für die Geschichte der Naturwissenschaft ohne Zweifel von Interesse sind, für die Geschichte der Philosophie da-

1) Tim. 29, B f. vgl. 44, C. 56, C. 57, D. 67, D. 68, D. 90, E. Selbst bei den wichtigen Fragen über die Materie (48, D) und die Einheit der Welt (55, D) gebraucht Plato diese Verwahrung.

2) Tim. 59, C: τἆλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι, τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν, ἣν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα, τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως πέρι διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο.

3) Die παιδιὰ wenigstens in der ebenangeführten Stelle erinnert an den entsprechenden, offenbar übertreibenden Ausdruck Phädr. 265, C. 276, D, und die ganze geringschätzige Behandlung des Naturwissenschaftlichen hängt mit dem feierlichen Ton des Timäus zusammen.

gegen grossentheils desshalb nichts darbieten, weil sie mit Plato's philosophischen Grundsätzen nicht enger verknüpft sind; Vieles davon scheint auch von Anderen, wie namentlich Philolaus, und wohl auch Demokrit, entlehnt zu sein. Von allgemeinerer Bedeutung sind hauptsächlich drei Punkte: die Frage über die Entstehung der Welt, die Ableitung der Elemente, die Vorstellung vom Weltgebäude.

1. Die Entstehung der Welt beschreibt der Timäus bekanntlich in der Weise einer mechanischen Construction. Der Weltbaumeister beschliesst, die Gesammtheit des Sichtbaren so vollkommen als möglich zu machen, indem er dem ewigen Urbild des lebendigen Wesens ein geschaffenes Wesen nachbilde; zu diesem Behufe mischt er zuerst die Weltseele, und vertheilt sie in ihre Kreise; hierauf fasst er die chaotisch fluthende Materie in die Grundformen der vier Elemente; aus diesen bereitet er das Sphärensystem, indem er die Materie in das Gerüste der Weltseele einfügt; in seine verschiedenen Theile setzt er als Zeitmesser die Gestirne; damit endlich zur Vollkommenheit der Welt nichts fehle, bildet er (wie wir später noch sehen werden) die lebenden Wesen [1]). Nun kann freilich der mythische Charakter dieser Darstellung im Allgemeinen keinem Zweifel unterliegen; dagegen ist es nicht ganz leicht auszumachen, wie weit das Mythische in ihr gehe. Ueber den Weltbildner, die Materie und die Seele ist in dieser Beziehung schon früher gesprochen worden; hier beschäftigt uns zunächst die Frage, ob und inwieweit es Plato mit dem zeitlichen Anfang und der allmähligen Bildung der Welt Ernst ist [2]). Einerseits scheint diess

1) S. 27, E — 57, D.

2) Schon die ersten Schüler Plato's waren hierüber getheilter Ansicht. Aristoteles (de coelo I, 10. 280, a, 28. IV, 2. 300, b, 16. Phys. VIII, 1. 251, b, 17. Metaph. XII, 3. 1071, b, 31. 37. de an. I, 3. 406, b, 25 ff.) nimmt in seiner Kritik der platonischen Kosmogonie den Timäus durchaus beim Wort und hält namentlich auch die zeitliche Entstehung der Welt, der Weltseele und der Zeit für Plato's wirkliche Meinung; doch sagt er selbst gen. et corr. II, 1. 329, a, 13: Plato habe sich nicht deutlich darüber erklärt, ob die Materie anders, als in der Form der 4 Elemente, dasein könne; offenbar müsste aber, wenn diese Frage verneint wird, auch der Weltanfang verneint werden. Andere behaupteten (nach Arist. de coelo I, 10. 279, b, 32), Plato stelle nur um der Anschaulichkeit willen die Weltbildung als einen zeitlichen Akt dar; durch Simpl. z. d. St. Schol. in Arist. 488, b, 15 (dessen Aussage Andere, ebd. 489, a, 6. 9 wiederholen). Pseudoalex. z. Metaph. 1091, a, 27. Plut. procr. an. 3, 1 er-

nicht allein die ganze Darstellung des Timäus zu fordern, sondern noch bestimmter scheint es aus der Erklärung (S. 28, B) hervorzugehen, dass die Welt als körperlich auch geworden sein müsse, denn alles Sinnliche und Körperliche sei ein Gewordenes. Andererseits gerathen wir doch mit dieser Annahme in eine Reihe der auffallendsten Widersprüche. Denn wenn alles Körperliche geworden ist, so müsste diess auch von der Materie gelten, die doch der Timäus der Weltbildung schon voraussetzt, und (S. 30, A) auch in diesem ihrem vorweltlichen Zustande schon als etwas Sichtbares bezeichnet; rechnet man aber die Vorstellung von einer ewigen Materie mit zum Mythischen, wer verbürgt uns dann, dass nicht auch die Behauptung eines Weltanfangs eben dazu gehöre, und ihre eigentliche Meinung nur die sei, die metaphysische Abhängigkeit des Endlichen vom Ewigen auszudrücken? Denn dass sein Gewordensein in dogmatischer Form bewiesen wird, ist um so weniger von Gewicht, da es sich bei diesem Beweise zunächst nicht darum handelt, einen zeitlichen Anfang, sondern einen Urheber der Welt aufzuzeigen [1], und da auch die Annahme einer ewigen Materie S. 51, C—53, B scheinbar bewiesen wird. Wenn ferner Tim. 52, D gesagt ist: das Seiende, der Raum und das Werden seien als drei Unterschiedene gewesen schon ehe die Welt wurde, so ist damit das Wedren für anfangslos erklärt, nothwendig müsste dann aber auch immer ein Werdendes und ein Gewordenes, d. h. eine Welt, gewesen sein. Das Gleiche würde übrigens auch aus dem Satze folgen, dass Gott aus Güte die Welt geschaffen habe, denn wenn Gott immer gut war, so musste er auch immer schaffen; oder mehr phi-

fahren wir, dass sich Xenokrates dieser Auskunft bedient hatte. Ebenso in der Folge Krantor und Eudorus (Plut. a. a. O. und c. 4, 1) und wohl die meisten von den pythagoraisirenden Platonikern, die Neuplatoniker ohnedem ganz allgemein; wogegen Plut. a. a. O. zu beweisen sucht, dass die Anfangslosigkeit der Welt Plato fremd sei. Von den Neueren hat Böckh (über die Weltseele 23 f.) die Ansicht des Xenokrates wiederholt; dieselbe Auffassung habe ich plat. Stud. 208 ff. und in der ersten Auflage dieser Schrift, in Uebereinstimmung mit Brandis (II, a, 356 f. 365), Steinhart (Plat. WW. VI, 68 ff. 94 f.) u. A. vertheidigt; dagegen erklären sich für Plutarch's Ansicht Martin Études I, 355. 370 f. 377. II, 179 ff. Ueberweg Rhein. Mus. IX, 76. 79.

1) Vgl. Tim. 28, B: σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, . . πότερον ἦν ἀεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν . . . τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι.

losophisch daraus, dass die Beziehung der Idee auf die Erscheinung so ewig sein muss, als die Idee selbst; doch will ich darauf kein Gewicht legen, da Plato immerhin diese Folgerung unterlassen haben kann. Weiter sieht sich Plato durch die Annahme eines Weltanfangs zu der Behauptung (Tim. 37, D. 38, C) genöthigt, dass die Zeit erst mit der Welt entstanden sei — folgerichtig, denn was vorher allein war, die Ideenwelt, ist nicht in der Zeit, die leere Zeit aber ist nichts. Und doch redet er immer wieder von dem, was vor der Weltbildung war, während er zugleich anerkennt (S. 37, E ff.), dass dieses Vor und Nach eben nur in der Zeit möglich ist. Endlich schliesst auch die sonst von ihm gelehrte anfangslose Präexistenz der Seele [1]) einen Anfang der Welt aus, denn die Seele ist theils selbst ein Theil der Welt, theils kann sie nicht ohne den Körper, den sie gestaltet und belebt, gedacht werden [2]). Mögen nun auch diese Widersprüche nicht hinreichen, um zu beweisen, dass Plato die Annahme eines Weltanfangs mit ausdrücklichem Bewusstsein als eine für sich unwahre Vorstellung gebraucht, und seiner eigentlichen Meinung nach die Anfangslosigkeit der Welt ausdrücklich angenommen habe, so können sie doch wenigstens so viel darthun, dass ebensowenig die entgegengesetzte Annahme als ein von Plato mit ausdrücklicher didaktischer Absicht vorgetragener Lehrsatz, sondern höchstens nur als eine von den Vorstellungen betrachtet werden kann, deren er sich bedient, ohne sich zu einer bestimmten Untersuchung und Entscheidung über ihre Wahrheit angeregt zu finden. Und zur Bestätigung dieser Ansicht dient nicht blos die Nachricht, dass schon manche Schüler Plato's die zeitliche Entstehung der Welt für blosse Einkleidung erklärt haben [3]), sondern auch die ganze Composition des Timäus: denn statt die Bildung des Weltganzen nach der zeitlichen Aufeinanderfolge seiner Theile zu verfolgen, wie diess ein geschichtlicher Bericht thun müsste, ist diese Darstellung ganz nach begrifflichen Momenten gegliedert; sie spricht zuerst in aller Vollständigkeit von den Erzeug-

1) Phädr. 245, D ff. Meno 86, A. Phädo 106, D. Rep. X, 611, A s. u.

2) Die Auskunft aber, dass nicht die im Timäus geschilderte Weltseele, sondern nur die ungeordnete Seele der Gesetze anfangslos sei, ist schon S. 487, 4 beseitigt worden. Der Phädrus bezeichnet ja die Seele, deren Anfangslosigkeit er beweist, ausdrücklich als die Bewegerin des Himmels.

3) S. o. S. 508, 2.

nissen der Vernunft in der Welt, dann (S. 47, E ff.) von denen der Nothwendigkeit, und endlich (S. 69 ff.) von der Welt als gemeinsamem Ergebniss dieser beiden Ursachen; ebenso im ersten von diesen Theilen vorher von der Bildung der körperlichen Elemente, als von der ihr vorangehenden der Weltseele; auch das findet sich, dass der gleiche Gegenstand, weil er sich aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten liess, doppelt vorkommt, wie eben die Entstehung der Elemente. Diese Darstellung weist so schon durch ihre Form darauf hin, dass sie nicht sowohl über den geschichtlichen Hergang der Weltbildung zu berichten, als vielmehr die allgemeinen Ursachen und Bestandtheile der Welt, wie sie jetzt ist, aufzuzeigen beabsichtigt. Aus diesem Grunde ist auch das Mythische in ihr gerade an den Punkten am Stärksten aufgetragen, wo ein zeitlich Neues eintritt, wie S. 30, B. 35, B. 36, B. 37, B. 41, A u. s. w.[1]).

2. Die Bildung der Elemente. Damit nun eine geordnete Welt entstände, mussten zunächst in den vier Elementen die Grundformen alles Körperlichen festgestellt werden. Gleich hier begegnen sich aber die beiden Betrachtungsweisen, die teleologische und die physikalische. Vom teleologischen Standpunkt aus sagt der Timäus (31, B ff.): als körperlich habe die Welt sichtbar und greifbar sein müssen; jenes habe sie ohne Feuer, dieses ohne Erde, den Grund alles Festen, nicht sein können; zwischen beiden müsse aber ein Drittes in die Mitte treten, das sie verknüpfe, und da nun die schönste Verknüpfung die Proportion sei, so müsse dieses Dritte mit beiden in Proportion stehen. Hätte man es nun blos mit Flächen zu thun, so würde Ein Mittelglied genügen; da es sich aber um Körper handle, seien deren zwei nöthig[2]). Wir erhalten mithin

1) Dass aber Aristoteles die platonische Darstellung buchstäblich auffast, diess kann um so weniger beweisen, je mehr wir ihm überhaupt eine solche Verkennung der mythischen Form zutrauen dürfen (s. m. Plat. Stud. S. 207, deren Zweifel gegen die Meteorologie ich nicht mehr festhalten kann). Behauptet er doch auch de coelo I, 10. 279, b, 12, trotz Heraklit's bekanntem Ausspruch (s. unsern 1. Th. S. 459, 2), alle seine Vorgänger halten die Welt für geworden, weil ihm die periodische Welterneuerung immer noch für ein Werden gilt.

2) Dieser Satz hat schon den alten Erklärern grosse Schwierigkeiten gemacht, weil die Behauptung, dass zwischen zwei Körpern, oder was eigentlich gemeint ist, dass zwischen zwei körperlichen (aus drei Faktoren entstandenen)

vier Elemente, die unter sich eine Proportion bilden, so dass sich das Feuer zur Luft verhalte, wie die Luft zum Wasser, und die

Zahlen nicht weniger als zwei proportionale Mittelglieder möglich seien, zwischen zwei Flächen dagegen oder zwei Flächenzahlen (Zahlen mit zwei Faktoren) Eine genüge, allzu unrichtig schien, um sie Plato zuzutrauen. M. s. die Darstellung der verschiedenen Erklärungen b. Böckh de Plat. corporis mundani fabrica (Heidelb. 1810) S. 10 ff.; unter den Neueren ist namentlich Böckh a. a. O. und Martin Études I, 337 ff. zu nennen. Mir genügen Beider Erklärungen (auf die ich hier nicht näher eingehen kann) ausser Anderem schon desshalb nicht, weil sie zum Folgenden nicht passen. Denn nach S. 32, B handelt es sich um eine solche viergliedrige Proportion, in der sich das erste Glied zum zweiten verhält, wie das zweite zum dritten, und das zweite zum dritten, wie das dritte zum vierten; diess ist aber weder nach Böckh's noch nach Martin's Auffassung der Fall. Noch weniger befriedigen die Erklärungen von Stallbaum und Cousin (über die Martin 343 f. z. vgl.) und von Müller Pl. WW. VI, 259 ff. Das Einfachste ist wohl, woran schon Nikomachus denkt (Arithm. c. 24, S. 143 Ast), bei den Worten τὰ στερεα μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες ξυναρμόττουσιν unter den στερεὰ nur diejenigen körperlichen Zahlen, welchen dieser Name vorzugsweise zukommt, die Kubikzahlen, und ebenso unter den ἐπίπεδα nicht alle Flächenzahlen überhaupt, sondern die Quadratzahlen, zu verstehen. Zwischen jeden zwei Quadratzahlen, deren Wurzel eine ganze Zahl ist, lässt sich eine geometrische mittlere Proportionale aufzeigen, die gleichfalls eine ganze Zahl ist, denn zwischen $a \times a$ und $b \times b$ ist $a \times b$ die mittlere Proportionale ($2^2 : 2 \times 3 = 2 \times 3 : 3^2$, $4 : 6 = 6 : 9$). Ebenso finden sich zwischen jeden gegebenen zwei Kubikzahlen, unter denselben näheren Bestimmungen, immer zwei solche Zahlen, denn zwischen $a \times a \times a$ und $b \times b \times b$ sind die mittleren Proportionalen $a \times a \times b$ und $a \times b \times b$ ($2^3 : 2^2 \times 3 = 2^2 \times 3 : 3^2 \times 2 = 3^2 \times 2 : 3^3$ d. h. $8 : 12 = 12 : 18 = 18 : 27$, 12 und 18 sind mithin die mittleren Proportionalen zwischen dem Kubus von 2 und dem von 3). Bei einem Theil der Kubikzahlen findet nun freilich zugleich auch das Andere statt, dass es zwischen ihnen auch Eine mittlere Proportionale giebt; denn wenn drei Zahlen eine Proportion bilden, so bleibt dieses Verhältniss auch in jeder beliebigen Potenz derselben; es verhält sich also z. B.: $4^3 : 6^3 = 6^3 : 9^3$, $5^3 : 10^3 = 10^3 : 20^3$. Dass Plato diess nicht gewusst habe, lässt sich nicht wohl annehmen. Man muss daher bei unserer Erklärung den Worten: μία μὲν οὐδέποτε u. s. w. den Sinn geben: es sei zwischen zwei Kubikzahlen niemals nur eine einzige Proportionale, denn wiewohl z. B. zwischen 64 und 729 in der einen Gleichung nur Eine Zahl, 216, in der Mitte liegt, so giebt es doch zugleich noch eine zweite Proportion mit zwei Mittelgliedern, $64 : 144 = 144 : 324 = 324 : 729$, im Ganzen also sind zwischen den beiden Kubikzahlen drei Proportionalen. Nach der ganzen Art solcher Zahlenspielereien scheint mir diess nicht zu gesucht für Plato, wenn es ihm nun eben einmal darum zu thun war, einen scheinbaren Grund dafür zu finden, wesshalb zwischen Erde und Feuer nicht blos Ein Element, sondern zwei in der Mitte liegen.

Luft zum Wasser, wie das Wasser zur Erde. Indessen ist diess doch im Grunde nichts weiter, als eine Spielerei [1]). Die vier Elemente werden nur scheinbar, mittelst einer äusserlichen Zweckbeziehung und einer schiefen arithmetischen Analogie, abgeleitet und in eine Reihe gestellt, welche vom Feinsten und Leichtesten zum Dichteren und Schwereren fortschreitet, auf welche sich aber der Begriff einer geometrischen Proportion doch nur sehr uneigentlich anwenden lässt. Merkwürdiger ist die physikalische Ableitung der Elemente [2]). Plato wiederholt hier die Annahme des Philolaus [3]), dass die Grundgestalt des Feuers das Tetraëder, der Luft das Oktaëder, des Wassers das Ikoseder, der Erde der Würfel sei [4]), wogegen er dem fünften regelmässigen Körper, dem Dodekaëder, nicht die Bedeutung eines Elements giebt [5]). Indem er nun aber

1) Welche Hegel Gesch. d. Phil. II, 221 ff. ohne Grund bewundert und gegen ihren eigentlichen Sinn deutet.

2) Tim. 53, C ff. vgl. Martin II, 234 ff.

3) S. unsern 1. Th. S. 297 f., dessen Darstellung hier in einigen Punkten berichtigt wird.

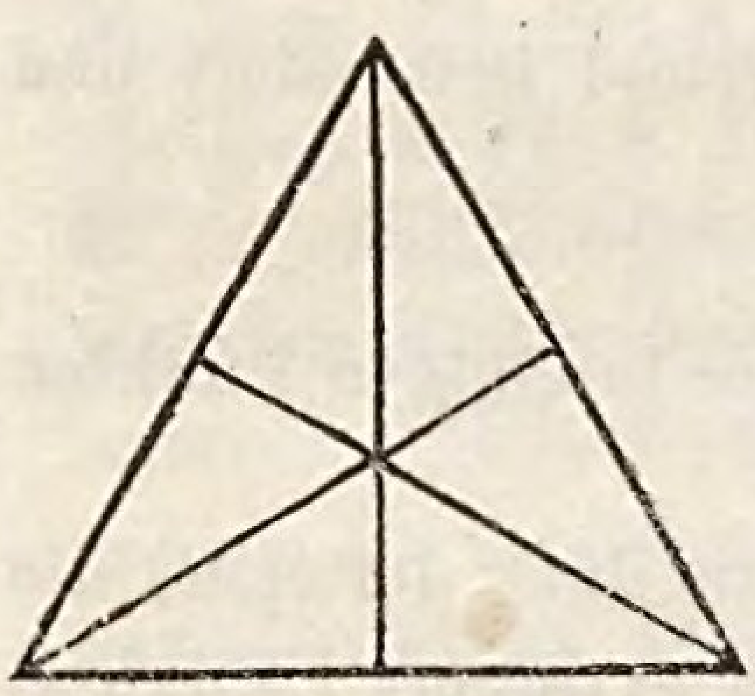
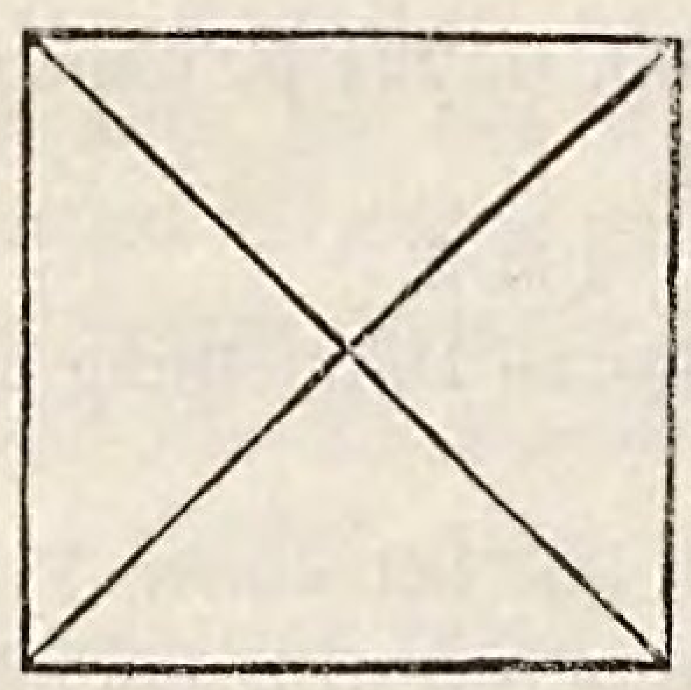
4) Die Gesichtspunkte, welche ihn bei dieser Vertheilung leiteten, die Beweglichkeit, die Grösse und Schwere, die grössere oder geringere Fähigkeit in andere Körper einzudringen, setzt Plato S. 55, D ff. auseinander.

5) Er sagt von ihm 55, C nur: ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν. Das heisst aber nicht: die Weltkugel bestehe aus Dodekaëdern, sondern diese Figur sei der ihrigen zu Grunde gelegt, sofern sich nämlich um das Dodekaëder leichter, als um jeden andern von den fünf Körpern, eine Kugel beschreiben lässt. Philolaus hält das Dodekaëder für die Grundform des Aethers; ebenso die plat. Epinomis 981, C und Xenokrates, der b. Simpl. Phys. 265, b. Schol. in Arist. 427, a, 15 diese Ansicht auch Plato beilegt. Wiewohl ihm aber die späteren Ausleger hierin folgen (s. Martin II, 140 ff.), hat er doch sicher Unrecht. Phädo 109, B f. 111, A f. vgl. Krat. 109, B versteht Plato unter dem Aether, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgend, die unserer Atmosphäre zunächst liegende reinere Luft, und noch bestimmter sagt Tim. 58, D: ἀέρος τὸ εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος. Der Aether ist also bei ihm kein fünftes Element. Auch das Dodekaëder konnte er (wie Martin II, 245 ff. zeigt) in seine Construction der Elemente desshalb nicht aufnehmen, weil es nicht durch Dreiecke, sondern durch gleichseitige Fünfecke begrenzt ist, welche ihrerseits weder (wie Stallbaum z. d. St. meint) aus gleichseitigen, noch aus rechtwinkligen Dreiecken von einer der beiden platonischen Elementarformen zusammengesetzt sind. Aus diesem Umstand scheint nun hervorzugehen, dass die Construction der elementarischen Körper aus Dreiecken erst Plato und nicht schon Philolaus angehört, welcher das Dodekaëder noch als elementarische Grundform mit

diese Körper selbst nicht aus körperlichen Atomen, sondern aus Flächen, und in letzter Beziehung aus Dreiecken einer bestimmten Art zusammensetzt[1], und indem er sie ebenso bei dem Uebergang der Elemente in einander in Dreiecke wieder auflöst[2], zeigt er

den vier andern Körpern zusammenstellt. In diesem Fall ist dann auch die Lehre vom Uebergang der Elemente in einander erst von Plato, theilweise nach Heraklit's Vorgang, aufgestellt.

1) Alle Flächen, sagt er 53, C ff., bestehen aus Dreiecken, und alle Dreiecke entspringen aus zweierlei rechtwinkligen Dreiecken, dem gleichschenkligen und dem ungleichseitigen; unter den ungleichseitigen aber sei das schönste, welches desshalb zur Bildung der Elemente allein verwandt wird, das, dessen kleinere Kathete halb so gross ist, als die Hypotenuse. Aus sechs solchen Dreiecken entstehe ein gleichseitiges, aus vier gleichschenkligen ein Quadrat. Aus Quadraten bilde sich der Würfel, aus gleichseitigen Dreiecken die drei übrigen Körper. (Daher 54, B f.: τρίγωνα ἐξ ὧν τὰ σώματα μμεηχάνηται ... ἐκ τοῦ ἰσοσκελοῦς τριγώνου ξυναρμοσθέν.) Dass er hiebei zum Quadrat vier, und nicht zwei, zum gleichseitigen Dreieck sechs, und nicht gleichfalls zwei Elementardreiecke verwendet, geschieht wohl desshalb, weil er dieselben in ihre kleinsten Theile auflösen (vgl. Tim. 48, B), und sie zu diesem Behuf von jedem ihrer Winkel aus, das gleichseitige Dreieck durch Perpendikel, das Quadrat durch Diagonalen, theilen wollte (vgl. Martin II, 239). Aus dieser Zusammensetzung der Elemente leitet Plato 54, C. 56, D die Folgerung ab, dass Feuer, Luft und Wasser zwar in einander, aber nicht in Erde, und die Erde nicht in jene übergehen könne.

2) 54, C: nicht alle Elemente gehen in einander über, sondern nur die drei oberen: ἐκ γὰρ ἑνὸς ἅπαντα πεφυκότα λυθέντων τε τῶν μειζόνων πολλὰ σμικρὰ ἐκ τῶν αὐτῶν ξυστήσεται, δεχόμενα τὰ προσήκοντα ἑαυτοῖς σχήματα, καὶ σμικρὰ ὅταν αὖ πολλὰ κατὰ τὰ τρίγωνα διασπαρῇ, γενόμενος εἷς ἀριθμὸς ἑνὸς ὄγκου μέγα ἀποτελέσειεν ἂν ἄλλο εἶδος ἕν. Nach diesem Gesichtspunkt wird der Gegenstand dann 56, D ff. weiter behandelt. Wenn ein Element durch ein anderes kleintheiligeres zerschnitten, oder eine kleinere Masse des letzteren durch eine grössere von jenem zerdrückt, oder wenn andererseits die Elementarkörperchen des kleineren durch den Druck des grösseren vereinigt werden, so entstehen aus einem Theil Wasser zwei Theile Luft und ein Theil Feuer, aus einem Theil Luft zwei Theile Feuer, und umgekehrt: der Uebergang eines Elements in ein anderes wird dadurch bewirkt, dass die Elementardreiecke, aus denen jenes besteht, sich von einander ablösen und durch eine neue Verbindung in einem anderen Zahlenverhältniss einen andern Elementarkörper bilden. Besonders deutlich erhellt diese Vorstellung auch aus dem, was Plato 81, B ff. über Ernährung, Wachsthum, Alter und Tod der lebenden Wesen sagt. Hierüber später.

deutlich, dass er denselben nicht einen raumerfüllenden Stoff, sondern nur den Raum selbst zu Grunde legt, aus welchem sich diese bestimmten Körper dadurch gestalten sollen, dass gewisse Theile des Raums mathematisch begrenzt und in bestimmte Figuren gefasst werden [1]). Er hält nicht untheilbare Körper, sondern untheilbare Flächen für die letzten Bestandtheile des Körperlichen [2]); diese erzeugen die kleinsten Körper, indem sie zu gewissen Figuren zusammentreten; die Körper sind also nicht blos durch Flächen begrenzt, sondern aus Flächen zusammengesetzt [3]), ein Stoff, der die körperlichen Figuren annimmt, ist nicht vorhanden.

Aus dem Unterschied ihrer Figuren entspringt nun auch der Grössenunterschied der Elementarkörperchen: von denen, welche aus Dreiecken derselben Art bestehen, ist jedes um so grösser, je

1) Wenn Plato für seine Construction der Elemente einen Stoff im gewöhnlichen Sinn voraussetzte, so müsste er sich diesen entweder als eine qualitativ gleichförmige und quantitativ ununterschiedene Masse denken, aus welcher die Elemente dadurch entstehen, dass gewisse Theile dieser Masse vorübergehend die Form der Elementarkörperchen (Würfel, Tetraëder u. s. f.) annehmen; dann wäre aber nicht der geringste Grund abzusehen, warum nicht jedes Element aus jedem sollte werden können. Oder er müsste annehmen, dass die Masse bei der Bildung der Elemente für immer in die körperlichen Elementarformen gefasst worden sei, dann wäre aber kein Uebergang eines Elements in ein anderes möglich, sondern es müsste von ihnen allen gelten, was von den empedokleïschen Elementen und den demokritischen Atomen, nach Plato dagegen nur von der Erde gilt, dass sie andern zwar beigemischt, aber nicht in sie verwandelt werden können.

2) Es ist insofern nicht ganz richtig, wenn Martin in seiner sonst vortrefflichen Auseinandersetzung II, 241 f. sagt: *Si chacune des figures planes qu'il décrit est supposée avoir quelque épaisseur . . comme des feuilles minces d'un métal quelconque, taillées suivant les figures qu'il décrit, et si l'on suppose ces feuilles réunies de manière à présenter l'apparence extérieure des quatre corps solides dont il parle, mais à laisser l'interieur complètement vide, toutes les transformations indiquées s'expliquent parfaitement ... Nous considérerons donc les triangles et les carrés de Platon comme des feuilles minces de matière corporelle.* Plato nennt nicht, wie Martin glaubt, flache Körper aus Ungenauigkeit Flächen, sondern er denkt an wirkliche Flächen, die er aber wie flache Körper behandelt, wie sich diess leicht erklärt, wenn einmal mathematische Abstraktionen für etwas Reales, und für realer, als die Materie, gehalten wurden.

3) So auch Aristoteles, der die platonische Lehre hier ganz richtig auffasst; De coelo III, 1. 298, b, 33. Ebd. c. 7. 8. 305, a, 35. 306, a ff. gen. et corr. I, 2. 315, b, 30 ff. II, 1. 329, a, 21 ff.

mehr es deren enthält [1]. Aehnliche Unterschiede finden sich aber auch innerhalb der einzelnen Elemente: die Dreiecke jeder Gattung, und mithin auch die aus einer gleichen Zahl solcher Dreiecke bestehenden Elementarkörper, sind theils grösser theils kleiner [2], und es ist so von Anfang an eine Verschiedenheit in den Stoffen, welche in Verbindung mit ihren ungleichen Mischungsverhältnissen die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge vollständig erklärt. Nach der elementarischen Zusammensetzung der Körper richtet sich ferner ihre räumliche Vertheilung: jedes Element hat seinen natürlichen Ort im Weltganzen, dem es zustrebt, und in dem es seiner überwiegenden Masse nach seinen Sitz hat [3]; Schwere und Leichtigkeit sind daher relative Begriffe, deren Bedeutung je nach den Standorten wechselt: auf der Erde erscheint das Erdige, in der Feuersphäre erschiene das Feuer als das Schwerere [4]. Zur vollkommenen Scheidung der Stoffe kann es jedoch nie kommen.

1) 54, C. 56, A. D. Wie sich die Erde hinsichtlich der Grösse ihrer kleinsten körperlichen Theile zu den drei andern Elementen verhält, wird hier nicht gesagt, da sie aber das schwerste Element ist, muss sie auch die grössten Theile haben. Vgl. S. 60, E.

2) 57, C f.; mit dem vorher Angeführten kann man diess (mit Martin II, 254) durch die Annahme vereinigen, dass der grösste Feuertheil doch nie so gross sei, als der kleinste Lufttheil u. s. w.

3) 52, D ff. 57, B f. Plato leitet hier die räumliche Scheidung der Stoffe aus der ursprünglichen Bewegung der Materie ab; sie bewirke, dass das Leichtere sich erhebe, das Schwerere sinke, wie beim Worfeln des Getreides. Gleich darauf aber, 57, E f., erklärt er die Bewegung selbst rein physikalisch aus der Ungleichheit der Elemente. Da sich nun ohnedem schwer begreifen lässt, wie elementarische Unterschiede und Eigenschaften in die Materie gekommen sein sollten, ehe Gott die letztere in die Elementarformen vertheilt hatte, von denen jene allein herrühren können, so rechne ich diesen Zug, wie schon S. 463. 508 f. bemerkt wurde, zu dem Mythischen im Timäus.

4) Aus S. 56, B könnte man zwar schliessen, dass Plato die Schwere und Leichtigkeit der Grösse und Kleinheit gleichgesetzt habe, denn von den drei oberen Elementen soll nach dieser Stelle das Feuer desshalb das Leichteste sein, weil es aus der kleinsten Anzahl gleich grosser Theile bestehe, und ebenso die beiden andern nach Verhältniss; und hieraus liesse sich die weitere Vorstellung ableiten, dass ebenso, wie die Kleinheit nur ein geringeres Maass der Grösse ist, so die Leichtigkeit nur ein geringeres Maass der Schwere sei, dass Alles der Mitte zustrebe, aber das Grosstheilige mit grösserer Kraft, als das Kleintheilige, dass mithin das Letztere nicht durch seine eigene Natur, sondern durch den Druck der schwereren Körper, nach oben getrieben werde.

Denn der äussere Umkreis des Weltganzen, in seiner Rundung mit sich selbst zusammengehend, presst die in ihm enthaltenen Körper zusammen [1]), und lässt keinen leeren Raum zwischen ihnen entstehen [2]); in Folge dessen werden die kleineren Körper in die Zwischenräume gedrängt, die sich zwischen den grösseren bilden, und es ergiebt sich so immer wieder eine Mischung der Stoffe [3]). Eine Folge dieser Mischung ist nun die Zersetzung und Bewegung der Elemente. So lange ein Elementarkörper unter Seinesgleichen ist, bleibt er unverändert, denn das Gleichartige kann von dem Gleichartigen keine Veränderung erleiden und keine in ihm hervorbringen; werden dagegen kleinere Massen eines Elements in grösseren eines andern eingeschlossen, so werden sie in

(So Demokrit, s. unsern 1. Th. S. 591 f. 602). Plato selbst jedoch verwirft S. 62, C ff. die Annahme, als ob sich Alles von Natur nach unten und nur in Folge eines Zwangs nach oben bewege, ausdrücklich, weil es im Weltganzen kein Oben und Unten, sondern nur ein Aussen und Innen gebe; ebensowenig aber denkt er an ein allgemeines Streben nach der Mitte, — an eine allgemeine Anziehung aller Materie ohnedem nicht; sondern er sagt hier, jedes Element habe seinen natürlichen Ort, aus dem es nur mit Gewalt entfernt werden könne, dieser Gewalt setze es aber um so grösseren Widerstand entgegen, je grösser seine Masse sei; für jeden Körper sei sein natürlicher Ort das Unten, dem er zustrebe, und die Schwere bestehe in nichts Anderem, als in dem Streben, sich mit dem Verwandten zu vereinigen (oder sich nicht von ihm trennen zu lassen). Dass den Elementen neben diesem Streben auch Empfindung beiwohne, schliesst Ritter II, 400 aus Tim. 61, C mit Unrecht; die Worte: αἴσθησιν ὑπάρχειν δεῖ besagen (wie Stallbaum richtig erklärt): sie müssen G e g e n s t a n d der Empfindung sein.

1) Vgl. hiezu unsern 1. Th. S. 316. 532 (Emped. V. 133).

2) 58, A ff. 60, C. Schon Empedokles und Anaxagoras hatten, nach dem Vorgang der Eleaten, den leeren Raum geläugnet (s. unsern 1. Th. S. 400, 1. 442. 515, 2. 679, 1). Für Plato ergiebt sich freilich aus dieser Behauptung eine doppelte Schwierigkeit. Für's Erste nämlich füllen seine vier Elementarkörper keinen Raum so vollständig aus, dass keine Zwischenräume entstehen (Arist. de coelo III, 8, Anf.), auch abgesehen davon, dass sich überhaupt keine Kugel durch geradlinige Figuren ausfüllen lässt, und sodann müsste bei der Auflösung eines Elementarkörpers in seine Dreiecke jedesmal ein leerer Raum entstehen, da zwischen diesen nichts war (Martin II, 255 f.). Plato muss diese Schwierigkeiten entweder unbeachtet gelassen haben, was in Betreff der ersten freilich bei einem solchen Mathematiker auffallend wäre, oder er will den leeren Raum nicht schlechthin läugnen, sondern nur behaupten, dass kein Raum leer bleibe, der überhaupt von einem Körper eingenommen werden kann.

3) 58, A f.

Folge der allgemeinen Pressung zerdrückt oder zerschnitten [1]), und ihre Bestandtheile müssen entweder in die Form des stärkeren Elements übergehen, oder an ihren natürlichen Ort zu dem Gleichartigen entweichen. So entsteht ein beständiges Auf- und Abwogen der Elemente: in der Verschiedenheit der Stoffe liegt der Grund ihrer unablässigen Bewegung [2]). Aus der Gesammtmasse aller vier Elemente besteht nun (Tim. 32, C ff.)

1) Weiteres über diese Auflösung der Elemente S. 60, E ff.

2) 56, C—58, C. (Zu 57, E: κίνησιν εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν vgl. m. was im 1. Th. 255, 2 angeführt wurde). An diese Lehre von den Elementen schliesst sich dann im Weiteren die Erörterung verschiedener Erscheinungen an, welche Plato oft sinnreich genug, wenn auch nach jetzigem Stande des Wissens höchst ungenügend, zu erklären sucht. Er handelt zunächst 58, C ff. von den verschiedenen Arten des Feuers, der Luft und namentlich des Wassers, indem er zu dem letzteren nicht blos das Nasse (ὕδωρ ὑγρὸν), sondern auch das Schmelzbare (ὕδ. χυτὸν), die Metalle, rechnet, von dem Eis, dem Hagel, Schnee, Reif, von den Pflanzensäften, insbesondere dem Wein, Oel, Honig, ὀπὸς (wohl nicht Opium, wie Martin II, 262 will, sondern die von Pflanzen gewonnene Säure, welche schon bei Homer unter diesem Namen gebraucht wird, die Milch gerinnen zu machen). Weiter 60, B ff. über die Arten der Erde, Steine, Ziegel, Lava, Natron, Glas, Wachs u. s. w. Ferner 61, D ff. über Wärme und Kälte, Härte und Weichheit, Schwere und Leichtigkeit (s. o.). 64, A ff. über die Bedingungen, unter denen etwas zum Gegenstand der Empfindung der Lust und des Schmerzes wird. 65, B ff. über die durch den Geschmack wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge. 66, D ff. über die Gerüche, welche alle entweder beim Uebergang der Luft in Wasser, oder beim Uebergang des Wassers in Luft entstehen sollen; in jenem Fall heissen sie ὁμίχλη, in diesem καπνός. 67, A ff. vgl. 80, A f. über die Töne. 67, C—69, A über die Farben. Für die Erklärung dieser Erscheinungen geht Plato von seinen Voraussetzungen über die Grundbestandtheile der Elemente aus; er sucht zu zeigen, wie die verschiedenen Körper, je nach der Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile und der Weite der Zwischenräume, bald Luft und Feuer durchlassen, vom Wasser dagegen zersprengt werden, bald umgekehrt diesem den Eintritt verwehren, dem Feuer dagegen ihn gestatten, und er leitet es hieraus ab, dass die einen durch Wasser, die andern durch Feuer lösbar sind; er erklärt die Erhärtung der flüssigen Metalle, das Gefrieren des Wassers, die Verdichtung der Erde zu Steinen und Aehnliches durch die Annahme, dass die in denselben enthaltenen Feuer- und Wassertheile, von ihnen austretend und ihrem natürlichen Ort zustrebend, die sie umgebende Luft gegen sie drängen und sie dadurch zusammendrücken; er sucht auf ähnliche Art (79, E—80, C vgl. Martin II, 342 ff.) die abwärtsgehende Bewegung der Blitze, die scheinbare Anziehungskraft des Bernsteins und des Magnets und andere Erscheinungen zu erklären; er bemerkt, dass jede Empfindung auf einer Bewegung des sie verursachenden

3. das Weltgebäude. Die weitere Schilderung desselben enthält viel Eigenthümliches, wodurch sie sich sowohl von den Annahmen des Anaxagoras und Demokrit als von dem philolaischen System unterscheidet, so vielfach sie sich auch wieder ihrem ganzen Geiste nach mit dem letzteren berührt. Die Gestalt des Weltganzen ist kugelförmig [1]). Innerhalb desselben lassen sich drei Theile unterscheiden, welche den drei Weltregionen der Pythagoreer entsprechen, ohne dass sie doch von Plato ausdrücklich darauf zurückgeführt würden. Um die Achse der Welt ist im Mittelpunkt als Vollkugel die Erde gelagert [2]); ihr zunächst folgen in sieben um die Erde beschriebenen Kreisen, nach den Distanzen des harmonischen Systems geordnet, Mond, Sonne und die fünf andern Wandelsterne; den äussersten Kreis bildet in Einer ungetheilten Sphäre der Fixsternhimmel [3]). Die Erde ist unbeweg-

Gegenstands beruhe, welche sich durch das Dazwischenliegende zu den Sinnen und weiter zur Seele fortpflanze, u. s. w. Weiter kann ich auf diesen Abschnitt hier nicht eingehen; manche gute Erläuterung zu demselben giebt Martin II, 254—294 und Steinhart VI, 251 f.

1) Sie ist diess nach Tim. 33, B ff. desshalb, weil die Kugel die vollkommenste Figur ist, und weil das Weltganze keiner Gliedmassen bedarf.

2) S. 40, B (wozu Böckh kosm. Syst. Pl. S. 59 ff. z. vgl.) vgl. 62, E. Phädo 108, E. Die Angabe Theophrast's b. Plut. qu. Plat. VIII, 1. S. 1006. Numa c. 11, dass es Plato in späteren Jahren bereut habe, der Erde im Timäus die mittlere Stelle im Weltganzen angewiesen zu haben, da diese einem Bessern (dem Centralfeuer) gebühre, wird von Martin II, 91 und Böckh kosm. Syst. 144 ff. mit Grund bezweifelt, weil sie sich auf ein blosses Gerücht stütze, das leicht von pythagoraisirenden Akademikern (Arist. de coelo II, 13. 293, a, 27) auf Plato übertragen sein möge, weil selbst die spätesten Werke des Philosophen von jener Meinung keine Spur zeigen, weil endlich die Epinomis, von einem der sternkundigsten Schüler Plato's, dem Herausgeber der Gesetze, verfasst, und zur astronomischen Ergänzung dieser letzteren bestimmt, gleichfalls nur das geocentrische System des Timäus kenne; s. S. 986, A ff. 990, A f.

3) S. 36, B ff. 40, A f. (Ueber die Entfernungen der Planeten s. m. oben S. 498). Ausser den obigen Vorstellungen will Gruppe kosm. Syst. d. Gr. 125 auch die Lehre von den Epicykeln und Ekkentren Plato zueignen; hiegegen vgl. m. Böckh a. a. O. 126 f. Ein anderes System, als das des Timäus, das philolaische, hat man im Phädrus 246, E ff. gesucht; mir scheint jedoch Susemihl genet. Entw. I, 234 f. Recht zu haben, wenn er den Einfluss der philolaischen Darstellung auf wenige Züge zurückführt. Auch Martin (II, 138 f. 114 und Stallbaum in mythum Plat. de div. amoris ortu vgl. Susemihl in Jahn's Jahrbb. LXXV, 589 f.) kann ich nicht beistimmen, wenn sie die zwölf Götter des Phädrus dadurch zu gewinnen suchen, dass sie zu der Erde

lich [1]); von den Gestirnsphären dreht sich der Fixsternhimmel in der Richtung des Aequators von Ost nach West in Einem Tag um die Weltachse, und von der gleichen Bewegung werden auch die von ihm umfassten Kreise mit herumgeführt; zugleich bewegen sie sich aber in verschiedenen, mit ihrer Entfernung wachsenden Umlaufszeiten in der Linie der Ekliptik und mit der Richtung von West nach Ost um die Erde, ihre Bahnen sind daher genau gesprochen nicht Kreise, sondern Spiralen; und indem nun hiebei diejenigen, welche die kleinste Umlaufszeit haben, am Raschesten in einer der Bewegung des Ganzen entgegengesetzten Richtung fortrücken, entsteht der Schein, als ob sie am Weitesten hinter dieser Bewegung zurückbleiben: die schnellsten erscheinen als die langsamsten, die, welche die andern in der Richtung von West nach Ost überholen, scheinen in der umgekehrten von ihnen überholt zu werden [2]).

und den acht Sternkreisen noch die Wasser-, Luft- und Aetherregion hinzufügen, denn diese Elemente würde Plato nicht Götter genannt haben, und auf sie passte auch die Beschreibung des Umzugs nicht; es sind vielmehr die zwölf Götter der Volksreligion gemeint, auf welche aber astronomische Bestimmungen übertragen werden. Ebendesshalb aber kann man aus der Stelle nichts schliessen Weiteres bei Susemihl.

1) Dass diess wirklich Plato's Meinung ist, hat Böckh de Plat. syst. coel. glob. S. VI ff. (1810) und neuerdings (gegen Gruppe die kosm. Syst. d. Gr. S. 1 ff.) in der Schrift über das kosmische System d. Plato S. 14—75 erschöpfend nachgewiesen; vgl. auch Martin II, 86 ff. und gegen einen Nachtreter Gruppe's Susemihl in Jahn's Jahrbb. LXXV, 598 f. Es erhellt diess unwidersprechlich aus dem Umstand, dass er Tim. 39, B Tag und Nacht von der Bewegung des Fixsternhimmels herleitet, und 38, C ff. 39, B. Rep. X, 616, C ff. durchweg die Sonne zu den Planeten rechnet, denn durch jenes ist die tägliche, durch dieses die jährliche Bewegung der Erde aufgehoben. Dasselbe ergiebt sich aus S. 34, A f. 36, B ff. 38, E f. 40, A. Phädo 109, A, und dass Tim. 40, B nicht widerspricht, zeigt Böckh kosm. Syst. 63 ff.: εἰλλομένην heisst nicht: „sich umwälzend", sondern „geballt". (Gess. VII, 822 ohnedem steht nur das Gleiche, wie Tim. 39, A.) Derselbe weist ebd. 76 ff. nach, dass auch Arist. de coelo II, 13. 293, b, 30 Plato nicht wirklich die Lehre von der Bewegung der Erde beilegt; die erste sichere Spur dieser Annahme findet sich vielmehr bei Cic. Acad. IV, 39, 123.

2) Tim. 36, B ff. 38, B ff. vgl. m. Rep. X, 617, A f. Gess. VII, 822, A f. auch Epinom. 986, E f. und dazu Böckh kosm. Syst. S. 16—59. Martin II, 42 ff. 80 ff. Was die Umlaufszeiten der Planeten betrifft, so nimmt Plato an, diese sei für Sonne, Venus und Merkur (denn in dieser Ordnung, von innen nach aussen gezählt, stellt er sie) gleich. Die Richtung ihrer Bewegung wird Tim. 36, C für den Fixsternhimmel mit ἐπὶ δεξιὰ, für die Planeten mit ἐπ' ἀρι-

Aus diesen Bewegungen der Himmelskörper entspringt die Zeit, welche nichts anderes ist, als die Dauer ihrer Umläufe [1]; eine vollkommene Weltzeit oder ein vollkommenes Jahr ist dann abgelaufen, wenn alle Planetenkreise beim Ende ihres Umlaufs an derselben Stelle des Fixsternkreises angekommen sind, von der sie ausgiengen [2]; die Dauer dieses Weltjahrs setzt Plato nicht nach astronomischer Berechnung, sondern nach dogmatischer Vermuthung, auf 10000 Jahre fest [3]; mit demselben scheint er sich periodische Veränderungen des Weltzustands verknüpft zu denken [4]. Die einzelnen Himmelskörper sind so in ihre Kreise eingefügt, dass sie ihren Ort in denselben nicht verändern: die vorwärtschreitende Bewegung um den Mittelpunkt der Welt wird nicht

στερὰ bezeichnet, offenbar nur, damit dem Vollkommeneren die vollkommenere Bewegung zugetheilt werde, wobei sich Plato mit dem allgemeinen Sprachgebrauch, nach welchem der Osten die rechte, der Westen die linke Seite der Welt ist, die Bewegung von Ost nach West also vielmehr nach links gienge, und umgekehrt, durch irgend eine Künstelei abgefunden haben muss. M. s. darüber Böckh S. 28 ff. Gess. VI, 760, D wird bei anderer Veranlassung, Epin. 987, B in astronomischer Beziehung, der Osten als die rechte Seite behandelt.

1) Tim. 37, D—38, C. 39, B ff. Daher hier die Behauptung, die Zeit sei mit der Welt geschaffen (s. o. S. 510). Ebd. über den Unterschied der endlosen Zeit von der Ewigkeit.

2) S. 39, D.

3) Diese Dauer des Weltjahrs, auch Rep. VII, 546, B, wie später gezeigt werden soll, vorausgesetzt, ist bestimmter in der Angabe (Phädr. 248, C. E. 249, B. Rep. X, 615, A. C. 621, D) ausgesprochen, dass die nichtgefallenen Seelen Einen Weltumlauf hindurch vom Leibe frei bleiben, die andern zehenmal in's menschliche Leben eintreten, und nach jedem Menschenleben eine 1000jährige Vergeltungszeit durchmachen sollen (die Ungenauigkeit, dass hiebei strenggenommen gegen 11000 Jahre herauskämen, muss man dem Mythus zu Gute halten). Ebendahin weist Tim. 23, D f. der Zug, dass die älteste geschichtliche Erinnerung nicht über 9000 Jahre weit hinaufreicht. Andere Berechnungen des grossen Jahrs (worüber Martin II, 80 z. vgl.) sind nicht für platonisch zu halten. Je offenbarer nun aber die platonische Bestimmung eine dogmatisch-symbolische Rundzahl ist, um so weniger darf man sein grosses Jahr mit Beobachtungen über die Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen in Verbindung bringen (so Susemihl richtig, wogegen Steinhart VI, 100 hierin wohl irrt).

4) Polit. 269, C ff., wo es freilich (schon nach Tim. 36, E u. a. St.) Plato mit der Annahme, dass sich die Gottheit zeitweise von der Weltregierung zurückziehe, nicht Ernst sein kann; Tim. 22, B ff. 23, D. Gess. III, 677, A ff.

den Gestirnen als solchen, sondern ihren Kreisen beigelegt [1]). Dagegen schreibt Plato jedem derselben eine Bewegung um seine eigene Achse zu [2]); diese Annahme hat sich ihm aber offenbar nicht aus astronomischer Beobachtung, sondern aus einem spekulativen Grund ergeben [3]): die Gestirne müssen sich um sich selbst bewegen, weil diese Bewegung die der Vernunft ist [4]), und desshalb den Sternen nicht fehlen darf. Weit entfernt nämlich, in den Gestirnen mit Anaxagoras und Demokrit todte Massen zu sehen, hält unser Philosoph diese Himmelskörper für lebendige Wesen, deren Seele um ebensoviel höher und göttlicher sein muss, als die menschliche, um wie viel ihr Leib schöner und glänzender ist, als der unsrige [5]); wobei für ihn offenbar der entscheidende Gesichtspunkt in der geordneten und gleichmässigen Bewegung liegt, durch welche die Gestirne den reinen mathematischen Gesetzen möglichst genau folgen [6]); denn wenn die Seele überhaupt das bewegende Princip

1) Es erhellt diess aus Tim. 36, B ff. 38, C. 40, A f.

2) Tim. 40, A: κινήσεις δὲ δύο προςῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ. Plato sagt diess hier zwar zunächst nur von den Fixsternen, da es aber gleich darauf heisst, die Planeten seien jenen nachgebildet, und da auch diesen als Göttern die vernunftgemässe Bewegung um sich selbst nicht fehlen darf, wird es auch von ihnen gelten. So auch Martin II, 83. Böckh S. 59 nach Proklus). Auf die Erde dagegen, die eben kein Gestirn ist, werden wir diese Aussage nicht mitbeziehen dürfen (s. Böckh S. 75 gegen Martin II, 137).

3) Denn es giebt weder eine Erscheinung, zu deren Erklärung sie dienen, noch ein Plato bekanntes Gesetz, aus dem sie abgeleitet werden könnte.

4) S. o. S. 505 f.

5) Tim. 38, E. 39, E ff.: es giebt viererlei lebende Wesen; das erste ist das himmlische Geschlecht der Götter. Dieses bildete der Demiurg grösstentheils aus Feuer, damit es möglichst schön und glänzend von Ansehen wäre, gab ihm die runde Gestalt des Weltganzen und die oben erörterten Bewegungen. ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀΐδια καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει· τὰ δὲ τρεπόμενα . . . κατ' ἐκεῖνα γέγονε. Vgl. Gess. X, 886, D. 898, D ff. XII, 966, D ff. Krat. 397, C.

6) Ganz vollkommen nämlich und ohne alle Abweichung können, wie Plato Rep. VII, 530, A sagt, selbst die Gestirne der mathematischen Regel nicht entsprechen, weil sie doch immer sichtbar sind und einen Leib haben. Plato scheint also bemerkt zu haben, dass die Erscheinungen mit seinem astronomischen System nicht durchaus genau übereinstimmen, aber statt eine ihm unmögliche astronomische Lösung der Schwierigkeit zu geben, zerhaut er den Knoten durch eine spekulative Voraussetzung.

ist, so wird die vollkommenste Seele da sein müssen, wo die vollkommenste Bewegung ist, und wenn der bewegenden Kraft in der Seele die Erkenntnissthätigkeit zur Seite geht, so wird die höchste Erkenntniss der Seele zukommen, welche durch eine völlig regelmässige Bewegung ihres Körpers die höchste Vernunft an den Tag legt [1]). Wenn das Weltganze, schlechthin gleichmässig und einfach um sich selbst kreisend, die allergöttlichste und vernünftigste Seele besitzt, so werden von den Theilen desselben diejenigen an diesem Vorzug im höchsten Grad theilnehmen, die ihm an Gestalt und Bewegung zunächst stehen. Die Gestirne sind mithin die edelsten und vernünftigsten unter allen geschaffenen Wesen: sie sind die gewordenen Götter [2]), wie die Welt der Eine gewordene Gott ist; der Mensch möge von ihnen lernen, indem er die ungeordneten Bewegungen seiner Seele ihren unwandelbaren Umläufen ähnlich macht [3]), er selbst ist an Werth und Vollkommenheit nicht mit ihnen zu vergleichen. So stark wirkt die griechische Naturvergötterung selbst noch in dem Philosophen, welcher mehr, als irgend ein Anderer, dazu beigetragen hat, dass sich das Denken seines Volkes von der bunten Mannigfaltigkeit der Erscheinung zu einer jenseitigen farblosen Begriffswelt hinwandte.

Das Resultat seiner ganzen Kosmogonie fasst der Timäus [4]) in der Anschauung der Welt als des vollkommenen ζῶον zusammen. Der Idee des Lebendigen (dem αὐτοζῶον) ähnlich gemacht, so weit überhaupt das Gewordene dem Ewigen gleich sein kann, in seinem Leibe die Gesammtheit des Körperlichen befassend, durch seine Seele eigenen endlosen Lebens und göttlicher Vernunft theilhaftig, nimmer alternd noch vergehend [5]), ist der Kosmos das beste Geschaffene,

1) Vgl. hiezu S. 492 f. Aus diesem Gesichtspunkt wird Gess. X, 898, D ff., auf Grund der a. a. O. dargestellten Ausführungen über die Seele, bewiesen, dass die Gestirne Götter seien.

2) θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοὶ Tim. 40, D vgl. 41, A ff. und oben S. 522, 5).

3) Tim. 47, B f.

4) S. 30, C ff. 36, E. 37, C. 39, E. 34, A f. 68, E. 92 Schl. vgl. Kritias Anf. Auch diese Darstellung wäre übrigens zu einem grossen Theil dem Philolaus entnommen, wenn wir uns auf die Aechtheit des Bruchstücks bei Stob. Ekl. I, 420 verlassen könnten, dessen Anfang mit Tim. 32, C ff. 37, A. 38, C viele Aehnlichkeit hat. Vgl. jedoch unsern 1. Th. S. 269. 305.

5) Denn an sich zwar soll die Welt, und ebenso die geschaffenen Götter, nicht unauflöslich sein, da jedes Gewordene vergehen könne; aber nur ihr

das vollkommene Abbild des ewigen und unsichtbaren Gottes und selbst ein seliger Gott, einzig in seiner Art, sich selbst genügend und keines Andern bedürftig. Man wird auch in dieser Schilderung den eben angedeuteten Charakter der antiken Weltanschauung nicht verkennen: selbst ein Plato ist von der Herrlichkeit der Natur viel zu tief ergriffen, um sie als das Ungöttliche zu verachten, oder als das Ungeistige gegen das menschliche Selbstbewusstsein zurückzustellen; wie die Himmelskörper die sichtbaren Götter sind, so ist ihm das Weltganze der Eine sichtbare Gott, welcher alle anderen gewordenen Götter in sich befassend, durch die Vollkommenheit und die Vernünftigkeit seiner Natur für ihn an die Stelle des Zeus tritt [1]).

Zur Vollkommenheit der Welt gehört nun nach Plato vor Allem auch dieses, dass ebenso, wie die Idee des Lebendigen, so auch die Welt, als ihr Abbild, alle Arten von lebenden Wesen in sich begreife [2]). Diese aber zerfallen in zwei Klassen: die sterblichen und die unsterblichen. Von den letzteren war theils soeben, theils wird später noch von ihnen die Rede sein; die ersteren führen uns vermöge der eigenthümlichen Verbindung, in welche Plato alle übrigen lebenden Wesen mit dem Menschen setzt, zur Anthropologie über.

8. Fortsetzung. c) Der Mensch.

Plato hat auf zweierlei Art von der Natur der Seele und des Menschen geredet, theils in mythischer, theils in wissenschaftlicher Form. In mehr oder weniger mythischer Darstellung spricht er von dem Ursprung und der Präexistenz der Seelen, vom Zustand nach dem Tode und von der Wiedererinnerung; reiner wissenschaftlich sind seine Untersuchungen über die Theile der Seele und den Zusammenhang des seelischen Lebens mit dem leiblichen gehalten. Wir müssen hier zunächst jene mythischen und halbmythischen Darstellungen in's Auge fassen, da auch die strenger wissenschaftlichen Aeusserungen theilweise erst von ihnen ihr volles Licht erhalten; vorher haben wir aber noch auf den allgemeinen Begriff der Seele, wie ihn Plato bestimmt, einen Blick zu werfen.

Schöpfer könnte sie wieder zerstören; und dieser werde es vermöge seiner Güte nicht wollen. Tim. 32, C. 38, B. 41, A.

1) M. s. S. 439, 1. 454, 2.

2) Tim. 39, E. 41, B. 69, C. 92 Schl.

Nachdem der Weltbildner das Weltgebäude im Ganzen und die Götterwesen darin (die Gestirne) geschaffen hatte, erzählt der Timäus 41 ff., so befahl er den gewordenen Göttern, die sterblichen Wesen hervorzubringen. Diese nun bildeten den menschlichen Leib und den sterblichen Theil der Seele, er selbst aber bereitete ihren unsterblichen Theil in demselben Gefäss, wie früher die Weltseele. Die Stoffe und die Mischung waren die gleichen, nur in geringerer Reinheit. D. h. wenn wir die Form dieser Darstellung in Abzug bringen: das Wesen der menschlichen Seele ist abgesehen von ihrer Verbindung mit dem Körper dasselbe, wie das der Weltseele, nur mit dem Unterschiede des Abgeleiteten vom Ursprünglichen, des Einzelnen vom Allgemeinen [1]). Ist nun die Weltseele für das Sein überhaupt das Vermittelnde zwischen der Idee und der Erscheinung, die erste Existenzform der Idee in der Vielheit, so muss eben dieses auch von der menschlichen Seele gelten; wiewohl sie nicht selbst Idee ist [2]), so ist sie doch mit der Idee so eng verknüpft, dass sie nicht ohne dieselbe gedacht werden kann: wie die Vernunft sich keinem Wesen anders mittheilen kann, als durch Vermittlung der Seele [3]), so ist es umgekehrt der Seele so wesentlich, an der Idee des Lebens theilzuhaben, dass der Tod nie in sie eindringen kann [4]), wesshalb sie auch geradezu als das sich selbst Bewegende definirt wird [5]). Diess kann sie aber eben nur sein, sofern ihr Wesen von dem des Körperlichen specifisch verschieden und dem der Idee eigenthümlich verwandt ist, denn dieser kommt Leben und Bewegung ursprünglich zu, und von ihr kommt auch alles Leben des abgeleiteten Seins [6]); wie daher die Idee im Gegensatz gegen die Vielheit des Sinnlichen schlechthin einfach und sich selbst

1) Phileb. 30, A: Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; Δῆλον ὅτι φήσομεν. Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβὸν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα. (Vgl. oben S. 439, 1.) So wird auch von der menschlichen Seele, wie von der Weltseele, gesagt, sie habe die zwei Kreise des ταὐτὸν und θάτερον in sich, und sei nach dem harmonischen System getheilt (Tim. 43, C f. 42, C), was in dem früher (S. 494 ff. 504 f.) erörterten Sinn zu verstehen ist.

2) S. o. S. 422, 3.

3) S. o. S. 454, 2.

4) Phädo 105, C. 106, D vgl. 102, D ff.

5) S. o. S. 493.

6) S. o. S. 436 ff.

gleich, im Gegensatz gegen die Hinfälligkeit desselben schlechthin ewig ist, so ist auch die Seele ihrer wahren Natur nach ohne Anfang und Ende (s.u.), und frei von aller Mannigfaltigkeit, Ungleichheit und Zusammensetzung [1]. Genauere Erklärungen über den allgemeinen Begriff der Seele suchen wir aber bei Plato vergebens.

Jene hohe Stellung kommt indessen der Seele nur zu, sofern sie in ihrem reinen Wesen und ohne Rücksicht auf den trübenden Einfluss des Körpers betrachtet wird. Diesem ihrem Wesen ist aber ihr gegenwärtiger Zustand so wenig angemessen, dass sich Plato denselben nur durch ein Heraustreten der Seelen aus ihrer ursprünglichen Lage zu erklären, und einen Trost für seine Unvollkommenheit nur in der Aussicht auf eine dereinstige Rückkehr in ihren Urzustand zu finden weiss. Der Weltschöpfer — so fährt der Timäus S. 41, D ff. in der obigen Erzählung fort — bildete Anfangs so viele Seelen, als es Gestirne giebt, und setzte jede derselben auf einen Stern [2] mit dem Gesetz, dass sie erst von hier aus das Weltall betrachten, dann aber in Körper gepflanzt werden sollten; doch sollten zuerst alle gleich, als Männer, zur Welt kommen. Wer nun im leiblichen Dasein die Sinnlichkeit überwinde, der solle wieder zu seligem Leben in seinen Stern zurückkehren; wer diess nicht leiste, bei der zweiten Geburt die Gestalt eines Weibes annehmen, bei fortgesetzter Schlechtigkeit aber bis zur thierischen herabsinken [3], und nicht eher von dieser Wanderung erlöst werden, als bis er durch Ueberwältigung seiner niederen Natur zur ursprünglichen Vollkommenheit zurückgekehrt sei. In Folge dieser Einrichtung wurden sofort die Seelen theils auf die Erde, theils auf die Wandelsterne [4] vertheilt, und es wurden ihnen von den geschaffe-

1) Rep. X, 611, B f. Phädo 78, B ff., eine Untersuchung, deren Resultate S. 80, B in die Worte zusammengefasst werden: τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι αὑτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν. Vgl. Gess. X, 899, D: ὅτι μὲν ἡγεῖ θεοὺς συγγένειά τις ἴσως σε θεία πρὸς τὸ ξύμφυτον ἄγει.

2) Hiebei haben wir aber nur an die Fixsterne zu denken, denn von dieser Versetzung jeder Seele auf das ihr bestimmte Gestirn wird S. 41, E. 42, D (was Martin II, 151 übersieht) ihre spätere Verpflanzung auf die Planeten deutlich unterschieden.

3) Eine weitere Ausführung dieses Punktes Tim. 90, E ff.

4) Dieser bei Plato ganz vereinzelt dastehende Zug (welchen Martin a. a. O. durchaus missverstanden hat) lässt sich kaum anders, als so auffassen, dass

nen Göttern die Leiber und die sterblichen Theile der Seele angebildet. — Von dieser Darstellung unterscheidet sich nun die viel frühere des Phädrus (S. 246 ff.) hauptsächlich dadurch, dass der Eintritt der Seelen in den Leib, den der Timäus zunächst aus einem allgemeinen Weltgesetz ableitet, hier auch ursprünglich schon auf einen Abfall derselben von ihrer Bestimmung zurückgeführt, und ihnen desshalb der sterbliche Theil, den der Timäus erst gleichzeitig mit dem Leibe zu der unsterblichen Seele hinzutreten lässt, nach seinen beiden Bestandtheilen, Muth und Begierde [1], schon im Präexistenzzustande beigelegt wird [2] — eine Bestimmung, die hier nothwendig ist, denn sonst wäre nichts, was die Seelen zum Abfall verleiten könnte [3]. Im Uebrigen sind die Grundbestimmungen auch hier die gleichen: wenn eine Seele, ihre Begierde überwindend, dem Chor der Götter in den überhimmlischen Ort zur Anschauung der reinen Wesenheiten folgt, bleibt sie eine 10000jährige Weltumlaufszeit hindurch frei vom Leibe; diejenigen Seelen dagegen, welche diess versäumen und ihrer höheren Natur vergessen, sinken zur Erde herab. Bei ihrer ersten Geburt nun werden alle, auch schon nach dem Phädrus, in menschliche und männliche Körper ge-

die Planeten ähnlich, wie die Erde, ihre Bewohner haben; denn die Menschenseelen zuerst auf jene, und dann erst auf die Erde gelangen zu lassen, verbietet der Ausdruck S. 42, D. Dass der Mond von lebenden Wesen bewohnt sei, hatte schon Anaxagoras und Philolaus angenommen (siehe unsern 1. Th. S. 693. 310); zunächst an den letztern scheint Plato anzuknüpfen.

1) Dass nämlich diese beiden unter den beiden Rossen des Seelengespanns Phädr. 246, A zu verstehen sind, zeigt die ganze Beschreibung; vgl. auch S. 247, B. 253, D ff. 255, E f.; was aber aus dem Timäus hiegegen eingewendet wird (Hermann de part. an. immort. sec. Plat. Gött. 1850/1 S. 10 nach Hermias in Phädr. S. 126), würde nichts beweisen, wenn wir es auch nicht mit einer mythischen Darstellung zu thun hätten, denn warum hätte Plato seine Meinung nicht mit der Zeit ändern können? Hermann's und seines Vorgängers Deutung der Seelenrosse auf die im Timäus erwähnten Elemente der Seele ist mehr als unwahrscheinlich. Näheres über die Theile der Seele s. u.

2) Dagegen kann ich Susemihl's Annahme (genet. Entw. I, 232) nicht beitreten, dass sich Plato die Seelen im Phädrus vor ihrem Erdenleben mit einem siderischen Körper umkleidet denke. Davon fehlt bei ihm selbst jede Spur, und dass die weitere Schilderung auf wirklich körperlose Seelen nicht passen würde, kann bei dem mythischen Charakter des Ganzen nichts beweisen.

3) Das heisst aber nicht (wie Susemihl a. a. O. 238 das Obige wiedergiebt), dass die Schuld des Herabsinkens in's Erdenleben „blos auf der Seite der niederen Seelentheile liege."

pflanzt, und nur die Lebensweise, für die sie bestimmt werden, ist nach ihrer Würdigkeit verschieden. Nach ihrem Tode aber werden alle gerichtet, und für 1000 Jahre theils zur Strafe unter die Erde, theils zur Belohnung in den Himmel versetzt. Nach Verfluss dieser Zeit haben sich die einen wie die andern wieder eine neue Lebensweise zu wählen, und bei dieser Wahl geschieht es, dass Menschenseelen in thierische, oder auch aus diesen wieder in menschliche Gestalten übergehen, nur solche, die dreimal nach einander ihr Leben in lauterem Weisheitsstreben hingebracht haben, dürfen schon nach dem dritten Jahrtausend in die überhimmlische Wohnung zurückkehren. — Den letzten Theil dieser Darstellung bestätigt die Republik, wenn sie erzählt [1]: Die Seelen kommen nach ihrem Abscheiden an einen Ort, wo sie gerichtet werden; von da werden die Gerechten zur Rechten in den Himmel, die Ungerechten zur Linken unter die Erde geführt. Beide haben, zur zehnfachen Vergeltung ihrer Thaten, eine tausendjährige Reise zu vollbringen, die bei den Einen voll Leiden, bei den Andern voll seliger Anschauung ist [2]. Nach Verfluss der tausend Jahre hat sich Jeder wieder ein irdisches Leben zu wählen, ein menschliches oder ein thierisches, nur die allergrössten Sünder werden für ewig in den Tartarus gestürzt [3]. — Einen periodischen Eintritt der Seelen in Leiber kennt auch der Staatsmann [4]. — Eine ausführliche Beschreibung des Todtengerichts giebt der Gorgias 523 ff., auch dieser mit der Bestimmung, dass unheilbare Verbrecher ewig gestraft werden, und ganz ähnlich schildert der Phädo S. 109 ff. mit vielem kosmologischem Apparate den Zustand nach dem Tode, indem er (113, D ff.) hier viererlei Schicksal unterscheidet: das der gewöhnlichen Rechtschaffenheit, der unheilbaren Gottlosigkeit, der heilbaren Gottlosig-

1) X, 613, E ff., nachdem schon VI, 498, D eines dereinstigen Wiedereintritts in's Leben gedacht war.

2) Dabei wird 615, C auch schon die Frage berührt, welche später der christlichen Dogmatik so viel zu schaffen gemacht hat, wie es den frühverstorbenen Kindern im Jenseits gehen werde, Plato will aber darauf nicht eintreten.

3) Der eigene Zug, der hier weiter beigefügt ist, dass bei solchen der Schlund der Unterwelt gebrüllt habe, ist wohl Umbildung einer pythagoreïschen Vorstellung; vgl. unsern 1. Th. 328, 1.

4) 272, E vgl. 271, B f.; die nähere Ausführung ist hier freilich eine andere, aber Plato's sonstige Lehre scheint doch zwischendurch.

keit und der ausgezeichneten Heiligkeit. Leute der ersten Klasse kommen in einen glücklichen, aber doch der Läuterung unterworfenen Zustand, solche der zweiten werden ewig, solche der dritten Klasse zeitlich gestraft [1]), die vorzüglich Guten dagegen gelangen zur vollen Seligkeit, deren höchster Grad jedoch, die gänzliche Befreiung von einem Körper, nur den wahren Philosophen zu Theil wird [2]). Mit diesem Abschnitt ist dann noch der frühere (Phädo 80 ff.) zu verbinden, welcher den Wiedereintritt der meisten Seelen in ein leibliches Leben, ein menschliches oder ein thierisches, als eine nothwendige Folge ihrer Anhänglichkeit an das Sinnliche behandelt; im Uebrigen lässt diese Darstellung nicht allein den Unterschied der gewöhnlichen und der philosophischen Tugend und seine Bedeutung für die Bestimmung der jenseitigen Zustände weit stärker, als jene, hervortreten, sondern sie enthält auch eine theilweise verschiedene Eschatologie: denn während nach den sonstigen Schilderungen die abgeschiedenen Geister unmittelbar nach dem Tode vor's Gericht gestellt werden, und erst nach 1000 Jahren wieder einen Leib annehmen, so lässt diese die am Sinnlichen hängenden Seelen als Schatten um die Gräber schweben, bis sie ihre Begierde wieder in neue Leiber zieht [3]). — Endlich werden diese Vorstellungen von Plato in der Lehre von der Wiedererinnerung auch benützt, um Erscheinungen des gegenwärtigen Lebens zu erklären. Die Möglichkeit des Lernens, sagt er [4]), wäre nicht zu begreifen, der sophistische Einwurf, dass man das Bekannte nicht lernen, das Unbekannte nicht suchen könne [5]), wäre nicht zu beantworten, wenn nicht auch das Unbekannte in anderer Beziehung wieder ein Bekanntes wäre: ein solches nämlich, welches der Mensch früher einmal gewusst, und nur wieder vergessen hat. Und dass es sich

1) Wenn hier (S. 114, A) Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 448 eine Spur des Glaubens an die Wirksamkeit der Fürbitte für Verstorbene finden will, so ist diess nicht ganz richtig. Die Vorstellung ist vielmehr die, dass der Verbrecher so lange gestraft werde, bis er den Beleidigten versöhnt habe; von Fürbitten ist nicht die Rede.

2) Auf die gleiche Unterscheidung eines vierfachen Vergeltungszustands bezieht sich, was S. 536, 3 aus Gess. X, 904, B ff. anzuführen sein wird.

3) Auch S. 108, A gleicht diese Abweichung, trotz der Hinweisung auf die frühere Stelle, nicht wirklich aus.

4) Phädr. 249, B f. Meno 80, D ff. Phädo 72, E ff. Vgl. Tim. 41, E.

5) S. Th. 1, S. 771. Prantl, C Gesch. d. Log. I, 23.

wirklich so verhält, zeigt die Erfahrung. Denn wie wäre es möglich, mathematische und andere Erkenntnisse aus einem Solchen, dem sie bisher ganz fremd waren, durch blosse Fragen herauszulocken, wenn sie nicht vorher schon in ihm lagen? wie könnten uns die sinnlichen Dinge an die allgemeinen Begriffe erinnern, wenn uns diese nicht unabhängig von ihnen bekannt wären? denn von ihnen selbst können sie nicht abstrahirt sein, da ja kein Ding seinen Begriff genau und vollständig darstellt. Sind uns aber diese Begriffe und Erkenntnisse vor aller Anschauung gegeben, so können wir sie nicht erst in diesem Leben gewonnen, sondern wir müssen sie aus einem früheren mitgebracht haben [1]: die Thatsachen des Lernens und des begrifflichen Wissens lassen sich nur durch die Präexistenz der Seele erklären, diese Lehre allein macht uns das Denken, dieses unterscheidende Merkmal der menschlichen Natur [2], begreiflich.

Dass nun die obigen Schilderungen, so wie sie vorliegen, von Plato selbst nicht als dogmatische, sondern nur als mythische Darstellungen betrachtet werden, diess ist in den Widersprüchen derselben, welche nicht allein in verschiedenen Gesprächen, sondern auch in einem und demselben Gespräch hervortreten, in der mährchenhaften Sorglosigkeit, mit der hier historische und physikalische Abenteuerlichkeiten gehäuft sind, in der genauen Ausführung von Einzelheiten, die über alles menschliche Wissen hinausliegen, in der dann und wann mit einfliessenden Ironie [3] so unverkennbar ausgesprochen, dass es Plato's ausdrücklicher Erklärungen [4] kaum noch bedurfte. Ebenso deutlich sagt dieser aber auch, dass er jene Mythen nicht für blosse Mythen, sondern zugleich für sehr beachtenswerthe Lehrreden halte [5], und er knüpft aus diesem Grunde

1) Auf diesen ursprünglichen Besitz der Ideen scheint sich der Ausdruck zu beziehen, welchen Arist. de an. III, 4. 429, a, 27, doch ohne Plato's Namen, anführt: εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν. Vielleicht hat er aber auch das Allgemeinere im Auge, worüber S. 454, 2 z. vgl. ist.

2) Phädr. a. a. O.: nur eine Menschenseele kann in einen menschlichen Leib kommen, weil sie allein die Wahrheit geschaut hat. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχή u. s. w.

3) Vgl. Phädo 82, A. Tim. 91, D. Rep. X, 620.

4) Phädo 114, D. Rep. X, 621, B.

5) Gorg. 523, A. 527, A. Phädo a. a. O.: τὸ μὲν οὖν ταῦτα διϊσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν, ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί. ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν

sittliche Ermahnungen an dieselben, die er unmöglich auf unsichere Fabeln konnte gründen wollen [1]). Wo jedoch das dogmatisch Gemeinte aufhöre und das Mythische anfange, lässt sich schwer ausmachen, und es ist offenbar Plato selbst nicht durchaus deutlich gewesen, denn gerade aus diesem Grunde ist ihm die mythische Darstellung Bedürfniss. Der Punkt, dessen streng dogmatische Bedeutung am Wenigsten bezweifelt werden kann, ist die Lehre von der Unsterblichkeit, die Plato nicht blos im Phädo, sondern auch im Phädrus und in der Republik zum Gegenstand einer ausführlichen philosophischen Beweisführung gemacht hat. Diese Beweisführung selbst aber gründet sich unmittelbar auf den Begriff der Seele, wie dieser durch den Zusammenhang des platonischen Systems bestimmt wird. Die Seele ist ihrem Begriffe nach dasjenige, zu dessen Wesen es gehört, zu leben, sie kann also in keinem Augenblick als nichtlebend gedacht werden — in diesen ontologischen Beweis für die Unsterblichkeit laufen nicht blos alle die einzelnen Beweise des Phädo zusammen [2]), sondern derselbe wird auch schon im Phädrus

ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπεί περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, ταῦτα καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν.

1) Phädo a. a. O. Gorg. 526, D. 527, B f. Rep. X, 618, B ff. 621, B.

2) Die Beweise für die Unsterblichkeit, welche der Phädo aufführt, sind ihrem eigentlichen Gehalte nach nicht eine Mehrheit verschiedener Beweise, sondern nur ein Beweis, der in verschiedenen Stadien, im Fortschritt vom unmittelbaren und blos analogischen zum begrifflichen und vermittelten Wissen entwickelt wird. Dass die Seele ihrer Natur nach unsterblich sei, diess wird zuerst (S. 63, E—69, E) unmittelbar am Thun und Bewusstsein des Subjekts nachgewiesen, indem gezeigt wird, dass alles philosophische Leben und Denken von der Voraussetzung ausgehe, erst durch den Tod komme die Seele zu ihrer Wahrheit; dasselbe wird sodann zweitens indirekt aus der Art dargethan, wie sich die Seele im Verhältniss zur Welt darstellt, und hier finden die verschiedenen Reflexionsbeweise ihre Stelle, die zwar, der Anlage des Ganzen entsprechend, wieder einen Fortschritt von der unbestimmteren und äusserlicheren zur tieferen und bestimmteren Auffassung darstellen, die aber doch alle mehr oder weniger unvollkommen und auf blosse Wahrscheinlichkeit gestützt sind: der Analogieschluss aus dem allgemeinen Naturgesetz, dass Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem werde (S. 70, C — 72, E), der Erfahrungsbeweis aus der Wiedererinnerung (72, E — 77, A), der metaphysische, hier aber erst indirekt, durch Vergleichung der Seele mit dem Leibe, gewonnene Beweis aus der Einfachheit der Seele (78, B — 80, E); erst auf diese Vorbereitungen folgt endlich drittens die Beweisführung, welche rein vom Begriff der Seele ausgeht, und theils negativ, im Gegensatz gegen die Vorstellung,

vorgetragen [1]; der gleiche Beweis ist aber auch in der Bemerkung der Republik [2] enthalten, dass jedes Ding nur vermöge der ihm eigenthümlichen Schlechtigkeit zu Grunde gehe, die Schlechtigkeit der Seele aber, d. h. die moralische Schlechtigkeit, ihre Lebenskraft nicht schwäche. Wenn sie überhaupt zu Grunde gehen könnte, sagt Plato, so müsste sie an der Unsittlichkeit zu Grunde gehen; da diess nicht der Fall ist, so sehen wir, dass ihr ein schlechthin unzerstörbares Leben inwohnt. Es ist also mit Einem Wort die Natur der Seele, welche bewirkt, dass sie nicht aufhören kann, zu leben: sie ist die nächste Ursache alles Lebens und aller Bewegung, und mag auch beides ihr selbst wieder von einem Höheren, der Idee, verliehen sein, so kann doch andererseits die Idee sich nicht anders, als durch ihre Vermittlung, an das Körperliche mittheilen [3]. So nothwendig es daher ist, dass sich die Idee in der Welt zur Erscheinung bringe, so nothwendig ist auch die Seele, als die Vermittlerin dieser Erscheinung, und so unmöglich es ist, dass die Welt und ihre Bewegung jemals aufhöre, so unmöglich ist es auch, dass die Seele entstehe oder vergehe [4]. Die Unterscheidung aber, dass diess nur

als ob die Seele nur die Harmonie des Körpers sei (92, E — 95, A), theils positiv, aus der unauflöslichen Theilnahme der Seele an der Idee des Lebens (102, A—107, A) entwickelt wird. — Vgl. auch Schleiermacher Platons Werke II, 3, 13 f. Baur Sokrates und Christus (Tüb. Zeitschr. 1837, 3) 114 f. Steinhart Plat. WW. IV, 414 ff., der nur Hermann's verfehlter Behauptung, dass die Beweise des Phädo die Entwicklung darstellen, welche Plato's Ueberzeugung über diesen Gegenstand genommen hatte, viel zu viel einräumt. M. s. dagegen Rettig üb. Pl. Phädo (Bern 1845) S. 27 ff.

1) 245, C: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον u. s. w. Die Seele sei ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι (vgl. oben S. 492 f.) . . . ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. πᾶν γὰρ σῶμα ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς. εἰ δ' ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.

2) X, 608, D ff. vgl. Phädo 92, E ff., und dazu Steinhart V, 262 f. Susemihl II, 266 ff.

3) S. o. S. 454, 2. 490 f.

4) Phädr. 245, D: τοῦτο δὲ [τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν] οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατὸν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται.

von der Seele des Weltganzen gelte, nicht von der Einzelseele, liegt Plato durchaus fern. Die Einzelseelen sind seiner Auffassung nach nicht Emanationen der Weltseele, die für eine gewisse Zeit aus ihr hervor- und wieder in sie zurückgiengen; sondern wie die besonderen Ideen neben der höchsten Idee, so stehen die besonderen Seelen neben der Seele des Ganzen in selbständiger Eigenthümlichkeit, beide sind gleiches Wesens, die einen müssen daher ebenso unvergänglich sein, wie die anderen. Die Seele als solche ist Princip der Bewegung, ist mit der Idee des Lebens unzertrennlich verknüpft, also muss es auch jede Seele sein. Diese Beweisführung ist allerdings nicht durchaus bündig: aus Plato's Voraussetzungen folgt wohl, dass es immer Seelen geben muss, aber nicht, dass diese Seelen immer dieselben sein müssen. Man mag insofern billig zweifeln, ob Plato diese feste Ueberzeugung von der Unsterblichkeit gewonnen haben würde, wenn sie sich ihm nicht noch von anderer Seite her empfohlen hätte: einestheils durch das sittliche Interesse des Glaubens an eine jenseitige Vergeltung, welches so lebhaft bei ihm hervortritt [1], und durch ihre Uebereinstimmung mit seinem hohen Begriff von der Würde und Bestimmung des Geistes [2], anderntheils durch die Stütze, welche sich von hier aus für seine Erkenntnisslehre mittelst der Sätze über die Wiedererinnerung gewinnen liess. Sofern es sich jedoch um die wissenschaftliche Begründung des Unsterblichkeitsglaubens handelt, fasst sich für ihn Alles in der Forderung zusammen, dass wir uns des Wesens unserer Seele, welches die Möglichkeit ihres Untergangs ausschliesse, bewusst werden.

Schon diese Beweisführung zeigt nun auch den engen Zusammenhang, in welchem die Lehre von der Unsterblichkeit mit der von der Präexistenz steht. Ist es unmöglich, die Seele als nichtlebend zu denken, so muss diess ebenso von der Vergangenheit

1) Phädo 107, B ff. 114, C. Rep. X, 610, D. 613, E ff. 621, B. Gorg. 522, E. 526, D ff. Theät. 177, A. Gess. XII, 959, A f.

2) Vgl. Phädo 64, A ff. Rep. X, 611, B ff., auch Apol. 40, E ff. Wer das wahre Wesen des Geistes ausschliesslich in seiner vernünftigen Natur und seine wahre Bestimmung ausschliesslich in der Thätigkeit der Vernunft, in der Sinnlichkeit dagegen nur ein störendes Anhängsel erblickt, der kann kaum anders, als voraussetzen, dass der Mensch einmal von der Sinnlichkeit frei gewesen sei, und dereinst wieder von ihr frei werden werde.

gelten, wie von der Zukunft, ihr Dasein kann mit diesem Leben so wenig anfangen, als aufhören. Ja es kann strenggenommen überhaupt nicht angefangen haben: denn von was könnte die Bewegung dessen ausgegangen sein, was die Quelle aller Bewegung ist? Plato erwähnt daher der Unsterblichkeit fast nie, ohne dass er zugleich der Präexistenz erwähnte, und seine Aeusserungen über diese lauten nicht weniger bestimmt und entschieden, als über jene: die eine steht und fällt für ihn mit der andern, und beide werden gleichsehr gebraucht, um die Thatsachen unseres geistigen Lebens zu erklären. Dass es ihm daher mit der Annahme einer Präexistenz vollkommen Ernst war, lässt sich nicht bezweifeln. Und auch die Anfangslosigkeit dieser Präexistenz wird so oft von ihm bezeugt [1]), dass eine so mythische Darstellung, wie die des Timäus, dagegen kaum in Betracht kommt [2]), wenn sich auch die Möglichkeit freilich nicht unbedingt läugnen lässt, dass er in seinen späteren Jahren die Consequenz seines Systems nicht ganz streng festgehalten, und sich die Frage nicht scharf genug vorgelegt hat, ob die Seele der Zeit nach

1) Am Bestimmtesten erklärt diess der Phädrus; siehe oben 532, 1. 4. Minder bestimmt lautet Meno 86, A: εἰ οὖν ὃν ἂν ᾖ χρόνον καὶ ὃν ἂν μὴ ᾖ ἄνθρωπος, ἐνέσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι ... ἆρ' οὖν τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ; δῆλον γὰρ ὅτι τὸν πάντα χρόνον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. Man könnte hier immer einwenden, diess gehe nur auf die Zeit, seit die Seele überhaupt existirte; doch hat Plato offenbar nicht hieran gedacht, sonst würde er es sagen. Das Gleiche gilt von der Ausführung des Phädo 70, C — 72, D, dass alles Lebende aus dem Gestorbenen werde und umgekehrt, und dass es so sein müsse, wenn nicht am Ende das Leben überhaupt aufhören solle, und von der entsprechenden Rep. X, 611, A: es müssen immer dieselben Seelen existiren, denn das Unsterbliche könne nicht untergehen, aber auch nicht vermehrt werden, da sonst das Sterbliche am Ende aufgezehrt werden würde. Wird endlich die Seele Phädo 106, D als ἀΐδιον ὂν Rep. a. a. O. als ἀεὶ ὂν bezeichnet, so bezieht sich diess zwar zunächst auf die endlose Fortdauer, aber doch sieht man aus dieser Ausdrucksweise, wie die Anfangslosigkeit und die Endlosigkeit für Plato zusammenfallen.

2) Es ist schon S. 509 f. gezeigt worden, in welche Widersprüche sich Plato durch die Annahme eines Weltanfangs verwickeln würde. Im vorliegenden Fall zunächst in den, dass die Seele erst in einem bestimmten Zeitpunkt vom Demiurg gebildet sein soll, während doch der Demiurg selbst auch nicht ohne Seele gedacht werden könnte; dass aber seine Seele ewig sei, alle übrigen entstanden, lässt sich nicht annehmen; Tim. 34, B ff. macht wenigstens ganz den Eindruck, dass hier die erste Entstehung der Seele überhaupt dargestellt werden soll.

entstanden, oder nur ihrem Wesen nach aus einem Höheren entsprungen sei.

Sind aber hiemit die beiden Grenzpunkte dieses Vorstellungskreises, die Präexistenz und die Unsterblichkeit, einmal festgestellt, so lässt sich nicht allein dem, was dazwischen liegt, der Lehre von der Wiedererinnerung, nicht mehr ausweichen, sondern auch die Vorstellungen von der Seelenwanderung und der jenseitigen Vergeltung gewinnen mehr und mehr das Ansehen, ernstlich gemeint zu sein. Von der Wiedererinnerung redet Plato selbst in den oben angeführten Stellen mit so dogmatischer Bestimmtheit, und ihr Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems ist so augenscheinlich, dass wir sie unbedingt unter die lehrhaften Bestandtheile desselben zählen müssen. Weit weniger klar und entschieden lauten seine Aeusserungen in Betreff der jenseitigen Vergeltungszustände, und schon aus unseren früheren Nachweisungen [1]) geht hervor, dass diese Vorstellungen nicht den Werth dogmatischer Sätze für ihn hatten; dass indessen wenigstens die allgemeine Annahme einer Vergeltung nach dem Tode ihm feststand, müssen wir nach eben diesen Aeusserungen voraussetzen, und dieselbe war ja auch mit seinem Unsterblichkeitsglauben unmittelbar gegeben; nur die nähere Bestimmung über die Art und Weise der jenseitigen Vergeltung hielt er Allem nach für unmöglich, und glaubte sich hier theils mit bewusst mythischer Darstellung, theils auch, ähnlich wie in der Physik des Timäus, mit dem Wahrscheinlichen begnügen zu müssen. Dasselbe gilt von der Seelenwanderung. Auch mit ihr ist es Plato im Allgemeinen wohl ernst, und er selbst zeigt uns die Fäden, durch welche sie mit dem Ganzen seines Systems zusammenhängt. Da das Lebende nur aus dem Gestorbenen und dieses nur aus jenem werden kann, so müssen die Seelen zeitweise körperlos sein, um dann wieder zeitweise in neue Körper einzutreten [2]). Dieser Wechsel ist also nur eine Folge des Kreislaufs, in dem sich alles Gewordene zwischen Entgegengesetztem hin- und herbewegt. Das Gleiche fordert aber auch die Idee der Gerechtigkeit: denn wenn doch das Leben ausser dem Körper ein höheres ist, als das im Körper, so wäre es ungerecht, wenn nicht allen Seelen gleichsehr die Verbind-

1) S. 530.

2) Phädo 70, C ff. 83, D. Rep. X, 611, A vgl. S. 534, 1.

lichkeit auferlegt würde, in dieses herabzusteigen, und nicht allen die Möglichkeit gegeben wäre, sich zu jenem wieder zu erheben [1]). Derselbe Grund scheint aber Plato auch zu verlangen, dass keiner vernunftbegabten Seele ein unvollkommenerer Leib und Wohnort zugetheilt werde, als der andern, wenn sie diess nicht selbst verschuldet hat [2]), während er es andererseits ganz naturgemäss findet, dass jede in den ihrer inneren Beschaffenheit entsprechenden Ort versetzt werde [3]), und jede den ihr entsprechenden Leib, eine solche mithin, die am Körperlichen hängt und der unvernünftigen Begierde fröhnt, den Leib eines unvernünftigen Thiers aufsuche [4]). Wenn endlich die Seelen im Urzustand und nach der vollendeten Rückkehr in denselben als durchaus körperlos dargestellt werden [5]), so steht

1) Tim. 41, E f. Etwas anders äussert sich, wie bemerkt, der Phädrus, sei es, weil Plato damals noch nicht zu der späteren Bestimmung fortgegangen war, sei es, weil es ihm für die dortige Darstellung besser passte, das Herabsinken der Seelen als ein freiwilliges zu behandeln. M. vgl. hierüber auch Deuschle Plat. Mythen S. 21 f., dessen Bemerkungen ich mir aber doch nicht ganz aneignen kann.

2) Tim. a. a. O. vgl. Phädr. 248, D.

3) Gess. X, 903, D. 904, B: Gott wollte, dass Jedes die Stelle im Weltganzen einnehme, welche ihm anzuweisen war, damit der Sieg der Tugend und die Ueberwindung des Bösen in der Welt gesichert sei. μεμηχάνηται δὴ πρὸς πᾶν τοῦτο τὸ ποῖόν τι γενόμενον ἀεὶ ποίαν ἕδραν δεῖ μεταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους· τῆς δὲ γενέσεως τὸ [τοῦ] ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχὴν, ταύτῃ σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ. Alles, was eine Seele hat, ändere sich beständig, ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν, und je nach der Richtung und dem Grad dieser Veränderung bewege es sich da oder dorthin, auf die Oberfläche der Erde, in den Hades, in einen höheren, durchaus reinen oder in den entgegengesetzten Ort. Theät. 177, A: die Gerechten sind dem Göttlichen, die Ungerechten dem Ungöttlichen ähnlich; nach dem Tode kommt jeder Theil in die ihm entsprechende Umgebung und Gesellschaft.

4) Phädo 80, E ff. Um so weniger haben wir Grund zu der Annahme (Susemihl genet. Entw. I, 243), dass Plato seiner eigentlichen Meinung nach die Ausdehnung der Seelenwanderung auf Thierleiber verworfen habe. Diess ist bei einem Zug, der sich in allen eschatologischen Stellen so regelmässig wiederholt, sehr unwahrscheinlich, aus Phädr. 248, D folgt dafür nicht das Geringste, und Phädr. 249, B sagt ja gleichfalls blos, dass nur solche Seelen aus thierischen Leibern in menschliche übergehen können, die früher Menschenseelen gewesen seien.

5) Phädr. 246, B f. 250, C. Phädo 66, E f. 80, D f. 114, C vgl. 81, D. 83, D. 84, B. Tim. 42, A. D.

diese Annahme mit dem Innersten der platonischen Lehre in einem viel zu engen Zusammenhang, als dass wir sie [1]) durch die Behauptung beschränken dürften, die vollständige Körperlosigkeit sei blos ein unerreichbares Ideal, in der Wirklichkeit werde der Mensch auch jenseits einen Körper, nur einen edleren und der Seele gehorsameren, besitzen. Ein Philosoph, welcher sich bewusst ist, in all seinem Thun nichts anderes anzustreben, als die Ablösung vom Körper, welcher sein Ziel jemals zu erreichen verzweifelt, so lange die Seele dieses Uebel mit sich herumtrage, welcher von den Banden des Leibes frei zu werden sich sehnt, und in dieser Befreiung den höchsten Lohn des philosophischen Lebens erblickt, welcher in der Seele ein Unsichtbares erkennt, das nur im Unsichtbaren zu einem naturgemässen Zustand gelangen könne [2]), ein solcher Philosoph, wenn irgend einer, musste überzeugt sein, dass es dem Jünger der wahren Weisheit möglich sei, im Jenseits die völlige Befreiung vom Körperlichen zu erreichen; wenn er daher eben diess auf's Ausdrücklichste behauptet, und mit keinem Wort etwas anderes andeutet, so haben wir nicht den mindesten Grund, diesen Erklärungen zu misstrauen [3]). In diesen Grundzügen der platonischen Eschatologie werden wir mithin Plato's eigentliche Meinung zu suchen haben [4]). Anderes mag für ihn wenigstens eine annähernde Wahrscheinlichkeit gehabt haben: so die 10000jährigen Weltperioden [5]), die Dauer der jenseitigen

1) Mit manchen von den jüngeren Neuplatonikern, über die unser 3. Th. 1. A. S. 890. 915. 945 z. vgl. ist (denn dass alle diese ihre Ansicht auch bei Plato fanden, versteht sich); unter den Neueren Ritter II, 427 ff. Steinhart IV, 51. Susemihl I, 461, vgl. oben 527, 2.

2) Phädo 64, A—68, B. 79, C f. 80, D—81, D. 82, D—84, B vgl. auch Tim. 81, D. 85, E. und S. 538, 1.

3) Auch das ursprüngliche Schauen der Ideen setzt die Körperlosigkeit der Seele voraus: durch den Eintritt in den Körper vergessen wir sie ja; Phädo 76, D. Rep. X, 621, A.

4) Wenn daher Hegel Gesch. d. Phil. II, 181. 184. 186 die Vorstellungen von der Präexistenz, dem Abfall der Seelen und der Wiedererinnerung als solche bezeichnet, die Plato selbst nicht mit zu seiner Philosophie rechne, so ist diess unrichtig.

5) M. s. hierüber S. 521, 3. Die ganze Berechnung ist freilich rein dogmatisch. Das Weltjahr ist ein Jahrhundert (eine höchste menschliche Lebenszeit) mit sich selbst vervielfacht; seine Theile sind 10 Jahrtausende, von denen jedes dazu dient, zu einmaliger Rückkehr in's Leben und Vergeltungszuständen von zehnfacher Dauer Raum zu lassen.

Zwischenzustände, die Unterscheidung der heilbaren und unheilbaren Vergehungen. Die weitere Ausmalung des Jenseits und der Seelenwanderung jedoch hat so viel Phantastisches, und wird von Plato selbst mitunter (s. o.) so scherzhaft behandelt, dass hier die Lehre, je weiter sie sich in's Einzelne entwickelt, um so mehr in den Mythus übergeht.

Erst im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen tritt nun auch die platonische Lehre von den Theilen der Seele und ihrem Verhältniss zum Körper in ihr volles Licht. Da die Seele aus einem reineren Leben in das körperliche eingetreten ist, da sie überhaupt zum Körper in keiner ursprünglichen und wesentlichen Beziehung steht, so kann die sinnliche Seite des Seelenlebens nicht mit zu ihrem eigentlichen Wesen gehören. Plato vergleicht sie daher [1]) in ihrem gegenwärtigen Zustande mit dem Meergott Glaukos, an den sich so viele Muscheln und Tange angesetzt haben, dass er dadurch zur Unkenntlichkeit entstellt ist, er lässt bei ihrer Einpflanzung in den Körper Sinnlichkeit und Leidenschaft mit ihr verwachsen [2]), und er unterscheidet demgemäss einen sterblichen und einen unsterblichen, einen vernünftigen und einen unvernünftigen Theil der Seele [3]). Auch von diesen ist aber nur der vernünftige einartig, in dem vernunftlosen dagegen ist wieder eine edlere und eine unedlere Hälfte zu unterscheiden [4]). Die edlere von beiden, das edlere Seelenross des Phädrus, ist der Muth oder der affektvolle Wille (ὁ θυμὸς — τὸ θυμοειδὲς), in welchem der Zorn, der Ehrgeiz und die Herrschbegierde, überhaupt die besseren und kräftigen Leidenschaften ihren Sitz haben;

1) Rep. X, 611, C ff. Ein anderes Bild von gleicher Bedeutung IX, 588, B ff. Aehnlich Phädr. 250, C.

2) Tim. 42, A ff. 69, C.

3) Tim. 69, C ff. 72, D vgl. 41, C. 42, D. Polit. 309, C. Vgl. Gess. XII, 961, D f. Arist. de an. III, 9. 433, a, 26. M. Mor. I, 1. 1182, a, 23 ff. Weit unentwickelter ist diese Lehre noch im Phädrus S. 246, wo der θυμὸς und die ἐπιθυμία (s. o. S. 527) mit zur unsterblichen Seele gerechnet, und nur der Leib als das Sterbliche am Menschen bezeichnet wird; diese Darstellung darf uns aber schon um ihres mythischen Charakters willen nicht abhalten, in der ausdrücklichen, mit aller dogmatischen Bestimmtheit vorgetragenen Lehre des Timäus Plato's eigentliche Meinung zu suchen, wie getheilt auch schon die Ansichten der späteren griechischen Platoniker hierüber gewesen sind (vgl. Hermann de part. an. immort. sec. Plat. S. 4 f.).

4) Rep. IV, 438, D ff. IX, 580, D ff. Phädr. 246, A f. 253, C ff. Tim. 69, C ff. 89, E.

für sich selbst ohne vernünftige Einsicht, ist er doch seiner Natur nach zur Unterordnung unter die Vernunft gestimmt, er ist ihr natürlicher Bundesgenosse, und mit einer Analogie der Vernunft, einem Instinkte für's Edle und Gute begabt [1]), so viel er auch oft, durch schlechte Gewohnheit verderbt, der Vernunft zu schaffen macht [2]). Der unedlere Theil der sterblichen Seele umfasst die Gesammtheit der sinnlichen Begierden und Leidenschaften, die von der sinnlichen Lust und Unlust beherrschten Seelenkräfte, welche Plato gewöhnlich das ἐπιθυμητικὸν, aber auch das φιλοχρήματον nennt, sofern der Besitz zunächst als Mittel für den sinnlichen Genuss begehrt wird [3]). Der vernünftige Theil ist das Denken [4]). Das Denken hat seinen Sitz im Kopfe, der Muth in der Brust, namentlich im Herzen, die Begierde im Unterleib [5]). Die niedrigeren von diesen Seelentheilen finden sich übrigens nicht blos beim Menschen, die begehrende Seele kommt vielmehr auch den Pflanzen [6]) zu, und der Muth auch den Thieren [7]); auch an die Menschen sind aber die drei Kräfte ungleich vertheilt, nicht blos an die Einzelnen, sondern auch an ganze Nationen: den Griechen eignet nach Plato vorzugsweise die Vernunftanlage, den nördlichen Barbaren der Muth, den Phöniciern und Aegyptern der Trieb nach Erwerb [8]). Dabei gilt aber im Allgemeinen die Bestimmung, dass da, wo der höhere Theil ist, immer auch der niedere vorausgesetzt werden muss, aber nicht umgekehrt [9]).

Plato betrachtet nun diese drei Kräfte nicht blos als verschiedene Thätigkeitsformen, sondern wirklich als verschiedene Theile der Seele, und er beweist diess [10]) aus der Erfahrung, dass nicht allein die Vernunft im Menschen vielfach mit der Begierde im Streit liege, sondern dass auch der Muth einerseits ohne vernünftige Ein-

1) Rep. a. d. a. O. Phädr. 246, B. 253, D ff.

2) Rep. IV, 441, A. Tim. 69, D: θυμὸν δυςπαραμύθητον.

3) Rep. IV, 436, A. 439, D. IX, 580, D ff. Phädo 253, E ff. Tim. 69, D.

4) Gewöhnlich λογιστικὸν, oder λόγος, auch φιλόσοφον, φιλομαθὲς, ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος, Phädr. 247, C, vgl. Gess. a. a. O. und oben S. 454, 2, auch νοῦς genannt.

5) Tim. 69, D ff. 90, A.

6) Tim. 77, B.

7) Rep. IV, 441, B. Rep. IX, 588, C ff. kann hiefür nichts beweisen.

8) Rep. IV, 435, E.

9) Rep. IX, 582, A ff.

10) Rep. IV, 436, B ff.

sicht blind wirke, andererseits doch auch im Dienste der Vernunft die Begierde bekämpfe; da nun dasselbe in derselben Beziehung nur dieselbe Wirkung haben könne, so müsse jeder von den genannten drei Seelenthätigkeiten eine besondere Ursache zu Grunde liegen. Der allgemeine Grund dieser Theorie liegt aber offenbar im Ganzen des Systems. Da die Idee hier der sinnlichen Erscheinung schroff gegenübersteht, so darf auch die Seele, als das der Idee zunächst Verwandte, die Sinnlichkeit nicht ursprünglich an sich haben, und daher die Unterscheidung zwischen dem sterblichen und dem unsterblichen Theil der Seele; hat sie dieselbe aber einmal, wie nun immer, an sich bekommen, so muss aus dem gleichen Grunde eine Vermittlung zwischen beiden gesucht werden, und daher innerhalb der sterblichen Seele wieder die Trennung des edleren Theils von dem unedleren. Demgemäss sollte nun freilich unsere Dreitheilung umfassender durchgeführt, und nicht blos auf das Begehrungsvermögen, sondern auch auf das Vorstellen und Erkennen ausgedehnt werden, so dass der begehrenden Seele die Empfindung, dem Muth die Vorstellung, der Vernunft das Wissen zukäme. Indessen scheint Plato von dieser Combination durch den Umstand abgehalten zu werden, dass er selbst dem sinnlichen und vorstellungsmässigen Erkennen, als einer Vorbereitung der Vernunfterkenntniss, immer noch einen höheren Werth beilegt, als dem Muth und der Begierde. Er rechnet zwar zum begehrlichen Theil der Seele, mit Ausschluss der Vernunfterkenntniss und der Vorstellung, die Empfindung [1]), aber er versteht unter dieser weniger die sinnliche Wahrnehmung, als das Lust- und Schmerzgefühl. Er setzt ferner die Vorstellung, auch die richtige, der Vernunft entgegen [2]), und sagt von der Tugend, welche sich blos auf sie gründet, sie sei ohne vernünftige Einsicht durch blosse Gewohnheit im Menschen [3]), so dass also in der Vorstellung nur dasselbe Analogon der Vernunft wäre, wie im Muthe. Ueberhaupt erscheinen beide in ihrem Verhältniss zum sittlichen Handeln durchaus gleichartig. Denn wenn in der Republik die Hüter des Staats

1) Tim. 77, B über die Pflanzenseele: τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους ... ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδὲν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. ebd. 69, D: zur sterblichen Seele gehören die ἡδονὴ, λύπη, θάῤῥος, φόβος, θυμὸς, ἐλπὶς, die αἴσθησις ἄλογος und der ἔρως. ebd. 71, A.

2) Tim. 51, D f. Rep. VII, 534, A. Phädr. 248, B u. A. vgl. S. 371.

3) S. o. S. 372.

zuerst die volle Ausbildung als Krieger erhalten, und erst nachher [1]) ein Theil von ihnen zu der wissenschaftlichen Bildung der Regierenden geführt wird, so stellt alles das, was zu jener ersteren Bildungsstufe gehört, die vollendete Entwicklung des „Eiferartigen" (θυμοειδὲς) dar, welches der Stand der Krieger im Staat zu vertreten hat. Ebendahin wird aber ausdrücklich auch die auf Vorstellung und Gewöhnung gegründete Tugend gerechnet [2]). So nahe aber hiemit die angedeutete Ergänzung der platonischen Lehre auch gelegt ist, so hat sie nun doch einmal Plato selbst, so viel wir wissen, nicht ausdrücklich vorgenommen, und da er doch auch wieder die richtige Vorstellung und selbst die Wahrnehmung dem vernünftigen Seelentheil zuschreibt [3]), so würden wir ihm durch dieselbe doch wohl etwas Fremdes unterschieben [4]).

Wie nun freilich mit dieser Dreitheilung der Seele die Einheit des Seelenlebens zusammenbestehen könne, ist eine Frage, die sich Plato ohne allen Zweifel gar nicht bestimmt vorgelegt, für deren Beantwortung er jedenfalls nichts gethan hat. Der Sitz der Persönlichkeit und des Selbstbewusstseins könnte natürlich nur in der Vernunft liegen, die ja ursprünglich ohne die andern Kräfte ist, und auch nach der Verbindung mit ihnen der herrschende Theil [5]) bleibt. Aber wie sie wirklich mit ihnen eins werden kann, wenn sie ihrem eigentlichen Wesen nach gar nicht mit ihnen zusammengehört, lässt sich schwer einsehen; Plato zeigt uns nicht, wie die Vernunft von den niederen Seelentheilen Einwirkungen erfahren und unter ihre Herrschaft gerathen kann [6]); er erklärt es ebensowenig, wesshalb

1) V, 471, B ff. VI, 503, B ff.

2) S. o. S. 404, vgl. Rep. IV, 430, B, wo die eigenthümliche Tugend des θυμοειδὲς im Staate, die Tapferkeit, als die δύναμις καὶ σωτηρία διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν πέρι καὶ μὴ definirt wird.

3) Beide gehören nämlich nach Tim. 37, B (s. o. S. 504 f.) den zwei Kreisen der Seele, welche der menschlichen Seele ebenso, wie der Weltseele, ursprünglich zukommen (m. s. hierüber S. 503 f. 506, 1), den θεῖαι περίοδοι (Tim. 44, D. 90, D) an, welche in dem vernünftigen Theil der Seele vereinigt sind und im Kopf ihren Sitz haben, und auch die Sinneswerkzeuge sind nach Tim. 45, A eben desshalb in den Kopf verlegt, weil sie Organe dieses Seelentheils sind; auch das Sinnliche wird von der Vernunft wahrgenommen: Tim. 64, B. 67, B.

4) M. vgl. zu dem Obigen Brandis S. 401 f.

5) ἡγεμονοῦν Tim. 41, C. 70, B vgl. das stoische ἡγεμονικόν.

6) Denn dass die Sinnesempfindungen den Kreis des Selbigen in der Seele

der Muth seiner Natur nach der Vernunft unterwürfig ist; und wenn er uns erzählt [1], dass der begehrliche Theil von der Vernunft mittelst der Leber durch Ahnungen und Träume regiert werde, so ist mit einer so phantastischen Vorstellung wenig geholfen. Wir haben hier immer nur drei Wesen, die mit einander verbunden sind, nicht Ein Wesen, das in verschiedenen Richtungen thätig ist. Am Deutlichsten kommt dieser Mangel in den Vorstellungen über das jenseitige Leben zum Vorschein. Denn wie kann die körperlose Seele noch am Sinnlichen hängen, wie kann sie durch die Anhänglichkeit an das Irdische und die falsche Schätzung der äusseren Güter zu den stärksten Missgriffen in der Wahl ihres Lebensloses verleitet [2], wie für ihr diesseitiges Verhalten im Jenseits gestraft werden, wenn sie mit dem Körper auch ihren eigenen sterblichen Theil, den Sitz der Begierden, der Lust und des Schmerzes abgelegt hat? Und doch können wir nicht annehmen, dass der sterbliche Theil der Seele den Tod überdaure, und das, was erst bei ihrer Verbindung mit dem Leibe und in Folge dieser Verbindung zu ihr hinzugekommen ist, nach der Auflösung derselben mit ihm verknüpft bleibe. Es ist eben hier eine offenbare Lücke, ja eine Reihe von Widersprüchen, und wir können uns darüber auch so wenig wundern, dass es vielmehr weit merkwürdiger wäre, wenn Plato so seltsame Vorstellungen widerspruchslos durchzuführen vermocht hatte.

In einem ähnlichen Fall sind wir auch bei einer weiteren Frage, welche der neueren Philosophie viel zu schaffen gemacht hat, bei der Frage über die Freiheit des Willens. Dass Plato dieselbe im Sinne der Wahlfreiheit voraussetzt, steht ausser Zweifel. Nicht allein weil er öfters vom Freiwilligen und Unfreiwilligen in unseren Handlungen redet, ohne mit einem Wort anzudeuten, dass diess anders, als im gewöhnlichen Sinne gemeint sei [3]; sondern auch weil er die Freiheit des Willens auf's Ausdrücklichste behauptet [4], und selbst

durch ihren Gegenstrom in seinem Umlauf aufhalten (Tim. 43, D ff.), dieses und Aehnliches ist ein bildlicher Ausdruck aber keine Erklärung.

1) Tim. 71 s. u.

2) Rep. X, 618, B ff.

3) Z. B. Rep. VII, 535, E (ἑκούσιον und ἀκούσιον ψεῦδος, ebenso Gess. V, 730, C). Polit. 293, A. Gess. IX, 861, E.

4) Rep. X, 617, E: Jeder wähle sich ein Leben, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης (nämlich wenn er einmal gewählt hat). ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων

das äussere Schicksal des Menschen, die Gestalt, unter der die Seele in's irdische Leben eintritt, die Lebensweise, der sich der Einzelne widmet, und die Begegnisse, die er erfährt, ausdrücklich von einer freien Wahl im Präexistenzzustand abhängig macht [1]). Könnte man aber hierin die Ansicht des sog. Prädeterminismus zu finden glauben, so widerspricht dem doch eine genauere Betrachtung der platonischen Stellen, denn was durch die vorzeitliche Wahl bestimmt wird ist eben nur das äussere Schicksal, die Tugend dagegen ist herrenlos, und kein Lebensloos ist so schlecht, dass es nicht in der Hand des Menschen läge, ob er darin glücklich oder unglücklich sein wird [2]). Daneben hält Plato freilich auch wieder an dem sokratischen Satze fest, Niemand sei freiwillig böse [3]). Allein dieser Satz besagt zunächst nur, Niemand thue das Böse mit dem Bewusstsein, dass es böse für ihn sei, diess schliesst aber seiner Meinung nach nicht aus, dass diese Unwissenheit über das wahrhaft Gute eine

πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος. 619, B: καὶ τελευταίῳ ἐπιόντι, ξὺν νῷ ἑλομένῳ, συντόνως ζῶντι, κεῖται βίος ἀγαπητὸς, οὐ κακός. Aehnlich Tim. 42, B f. und mit besonderer Betonung der Willensfreiheit Gess. X, 904, B f. (oben S. 536, 3).

1) S. o. S. 526 ff.

2) Gelöst sind die Schwierigkeiten, welche hier auftauchen, damit freilich entfernt nicht, denn die äussere Lebenslage ist eben nicht so unabhängig von dem eigenen Verhalten, dass jene vorherbestimmt, dieses in jedem Augenblick frei sein könnte; wie könnte z. B. der, welcher sich das Leben des Archelaus oder sonst eines grossen Verbrechers gewählt hat, zugleich ein rechtschaffener Mann sein? Plato selbst giebt S. 618, B zu: ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἑλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι [τὴν ψυχὴν], aber auf Tugend und Schlechtigkeit kann sich diess, dem eben Angeführten zufolge, nicht mitbeziehen sollen.

3) Tim. 86, D: σχεδὸν δὴ πάντα, ὁπόσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ [? κατ'] ὄνειδος ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται. κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός. 87, A: πρὸς δὲ τούτοις, ὅταν οὕτω κακῶς παγέντων πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μαθήματα μηδαμῇ τούτων ἰατικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα. (Vgl. hiezu Rep. VI, 489, D ff. besonders 492, E.) ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μὴν, ... φυγεῖν μὲν κακίαν, τοὐναντίον δὲ ἑλεῖν. Weiter s. m. Apol. 25, E f. Prot. 345, D. 358, B f. Meno 77, B ff. Soph. 228, C. 230, A. Rep. II, 382, A. III, 413, A. IX, 589, C. Gess. V, 731, C. IX, 860, D ff. (wo Plato die Unterscheidung von ἑκούσια und ἀκούσια ἀδικήματα verwirft, weil eben alles Unrecht unfreiwillig sei, und dafür nur von ἀκούσιοι und ἑκούσιοι βλάβαι reden will), und was S. 101, 1. 375 angeführt wurde.

selbstverschuldete ist, und in dem Hängen am Sinnlichen ihren Grund hat [1]; und sagt er auch allerdings, in den meisten Fällen von moralischer Verwahrlosung trage eine krankhafte Körperbeschaffenheit oder eine schlechte Erziehung die Hauptschuld, so will er doch auch dann, wie er deutlich zu verstehen giebt, die eigene Verschuldung und die Möglichkeit der Tugend für diejenigen, welche in eine solche Lage gestellt sind, nicht schlechthin aufheben. Ob sich diese Aeusserungen durchaus mit einander vertragen, ob es folgerichtig ist, alle Unwissenheit und Unsittlichkeit für unfreiwillig zu erklären, und doch zugleich dem Menschen freien Willen beizulegen und ihn für seinen sittlichen Zustand verantwortlich zu machen, mag man bezweifeln; aber diess berechtigt uns nicht, so bestimmte Erklärungen über die Willensfreiheit, wie sie von Plato vorliegen, wegzudeuten [2]. Das Richtigere wird vielmehr sein, dass sich der Philosoph des Widerspruchs, in den er sich verwickelt, nicht bewusst war. Die allgemeinere Frage aber nach der Denkbarkeit einer freien Selbstbestimmung und nach der Vereinbarkeit derselben mit der göttlichen Weltregierung oder dem Naturzusammenhang hat er Allem nach noch gar nicht aufgeworfen.

Erhebliche Schwierigkeiten macht endlich auch das Verhältniss der Seele zum Körper. Einerseits soll sie in ihrem Wesen so durchaus verschieden und in ihrem Dasein so unabhängig von ihm sein, dass sie ohne ihn existirt hat, und dereinst wieder ohne ihn zu existiren bestimmt ist, ja sie soll nur dann einen vollkommeneren, ihrer wahren Natur entsprechenden Lebenszustand erreichen, wenn sie die Fesseln des Körpers abgestreift hat [3]. Andererseits aber soll dieser ihr so fremdartige Leib einen so störenden Einfluss auf sie ausüben,

1) Vgl. Phädo 80, E ff.: es komme Alles darauf an, ob die Seele den Körper rein verlasse, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἑκοῦσα εἶναι u. s. w. Rep. VI, 485, C: die Anlage zur Philosophie verlangt vor Allem τὸ ἑκόντας εἶναι μηδαμῇ προσδέχεσθαι τὸ ψεῦδος. Gess. X, 904, D: μείζω δὲ δὴ ψυχὴ κακίας ἢ ἀρετῆς ὁπόταν μεταβάλῃ διὰ τὴν αὐτῆς βούλησιν. Tim. 44, C: wenn der Mensch zur Vernunft kommt und eine richtige Erziehung sich seiner annimmt, wird er reif und gesund, καταμελήσας δὲ ... ἀτελὴς καὶ ἀνόητος εἰς Ἅιδου πάλιν ἔρχεται. Die Schuld liegt also an der eigenen Vernachlässigung der sittlichen Bildungsmittel. — Auch die platonische Schule hat die Willensfreiheit stets als eine ihrer Unterscheidungslehren betrachtet.

2) Wie Martin II, 361 ff.

3) S. o. S. 536 und Phädo 79, A ff.

dass sie von ihm in den Strom des Werdens herabgezogen, in Irrthum versenkt, mit Unruhe und Verwirrung erfüllt, durch Leidenschaften und Begierden, durch Sorgen, Furcht, Einbildungen trunken gemacht wird [1]; die stürmischen Wogen des körperlichen Lebens sollen ihren ewigen Kreislauf zerrütten und aufhalten [2]; beim Eintritt in den Körper soll sie den Trank der Vergessenheit geschlürft, sollen sich die Anschauungen ihres früheren Daseins bis zur Unkenntlichkeit verwischt haben [3]; von ihrer Verbindung mit dem Körper soll jene ganze Verunstaltung ihres Wesens herrühren, die Plato mit so lebhaften Farben ausmalt [4]. Aus einer ungeordneten oder krankhaften Körperbeschaffenheit sollen Geisteskrankheiten und sittliche Fehler entspringen, und umgekehrt wird eine vernünftige Körperpflege und eine zweckmässige Leibesübung als eines der wichtigsten Mittel zur Erhaltung der geistigen Gesundheit, eine der unerlässlichsten Grundlagen für die sittliche Tüchtigkeit des Einzelnen und des Gemeinwesens bezeichnet [5]. Von dem erheblichsten Einfluss ist endlich auch die Abstammung und Erzeugung: die Anlagen und Eigenschaften der Eltern vererben sich nach dem natürlichen Lauf der Dinge auf die Kinder, je vorzüglicher jene sind, um so edler geartet sind in der Regel auch diese [6], von feurigen Naturen werden feurige, von ruhigen ruhige abstammen, und beide Eigenthümlichkeiten werden sich, wenn sie sich in einem Geschlecht ungemischt fortpflanzen, zur Einseitigkeit entwickeln [7]; es werden auch ganze Volksstämme an natürlicher Begabung sich wesentlich unterscheiden [8]. Es ist desshalb keineswegs gleichgültig, unter welchen Umständen die Erzeugung stattfindet, und es kommt bei derselben nicht blos der körperliche und geistige Zustand der Eltern wesentlich in Betracht [9], sondern das Gleiche gilt auch von dem gesammten

1) Phädo 79, C f. 66, B ff. u. A.

2) Tim. 43, B ff.

3) Rep. X, 621, A. Phädo 76, C f.

4) S. o. S. 238, 1. Weiteres in der Ethik.

5) Tim. 86, B — 90, D. Rep. III, 410, B ff. Näheres hierüber später.

6) Rep. V, 459, A f. vgl. III, 415, A. Krat. 394, A. Dass die Regel allerdings auch Ausnahmen erleide, wird Rep. 415, A ff., vgl. Tim. 19, A, bemerkt.

7) Polit. 310, D f. vgl. Gess. VI, 773, A f.

8) S. o. S. 539, 8.

9) Gess. VI, 775, B ff.: Die Verheiratheten haben sich in der Zeit, in welcher sie Kinder zeugen, vor allem Ungesunden, aller Ungerechtigkeit und

Weltzustand: wie das Weltganze in grossen Zeiträumen sich verändert, so wechseln auch für Pflanzen, Thiere und Menschen Zeiten der Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit nach Leib und Seele; wenn daher die Zeugung im ungünstigen Zeitpunkt vorgenommen wird, so entartet das Geschlecht [1]). Von so durchgreifender Bedeutung

Leidenschaftlichkeit, namentlich aber vor der Trunkenheit zu hüten, weil alle solche Zustände in Leib und Seele der Kinder sich abprägen.

1) Rep. VIII, 546. Für alle lebenden Wesen, sagt hier Plato, treten, wie für die Pflanzen, nach den Zeiten der körperlichen und geistigen Fruchtbarkeit auch solche der Unfruchtbarkeit ein, wenn durch den Umlauf der Sphären eine Umkehr auf ihrer bisherigen Bahn für sie herbeigeführt wird u. s. w. Diess wird nun durch eine Vergleichung zwischen den Perioden des Weltganzen und denen des menschlichen Geschlechts weiter ausgeführt. Statt aber allgemein zu sagen: „selbst das Weltganze ist einem Wechsel unterworfen, nur in längeren Zeiträumen, die Menschheit in kürzeren", bezeichnet Plato die Dauer der beiderseitigen Perioden in bestimmten Zahlen, die er jedoch nicht direkt angiebt, sondern indirekt, durch ein Zahlenräthsel in pythagoreïschem Geschmack, aufgiebt. Dieses Zahlenräthsel, dessen Schlüssel Aristoteles (Polit. V, 12. 1316, a, 4 ff.) offenbar noch gehabt hat, das aber schon bei Cicero (ad Att. 7, 13) für etwas durchaus Unverständliches sprichwörtlich ist, hat auch in neuerer Zeit den Scharfsinn der Gelehrten vielfach beschäftigt; m. s. die Nachweisungen bei Schneider Plat. Opp. III, Praef. S. 1—92. Susemihl Genet. Entw. II, 219 f. Mir scheinen Hermann (Ind. lect. Marb. 1839) und Susemihl der Wahrheit am Nächsten gekommen zu sein. An sie anknüpfend erkläre ich die Stelle, so weit ich sie überhaupt zu erklären weiss, so. Das Erzeugniss der Gottheit will Plato sagen, d. h. die Welt, bewegt sich in längeren Perioden und unterliegt, einem geringeren Wechsel, die menschlichen Geschlechter dagegen, und daher auch die Staaten, ändern sich rascher und stärker. Pythagoreïsch ausgedrückt: jene hat für ihren Kreislauf eine grössere, diese eine geringere, jene eine vollkommene, diese eine unvollkommene, jene eine quadratische, diese eine oblonge Zahl. (Eine oblonge Zahl ist eine solche, die zwei ungleiche Faktoren hat; das Rechteck steht aber, mit dem Quadrat verglichen, auf der Seite des Unvollkommenen; s. Th. 1, S. 255.) Näher werden nun diese Zahlen so beschrieben. Der Kreislauf der Welt ist umfasst von einer vollkommenen Zahl, d. h. die Dauer desselben ist durch eine Zahl bestimmt, welche die vollkommene Zahl, die Zehnzahl (s. hierüber unsern 1. Th. S. 291) zur Grundzahl hat, und aus ihr allein, durch Vervielfältigung mit sich selbst, erzeugt wird; denn die Zahl des Weltjahrs, 10000 (s. o. S. 521, 3), entsteht aus der Zehnzahl, indem diese in die vierte Potenz (die der heiligen Tetraktys) erhoben wird. Der Kreislauf des menschlich Erzeugten dagegen hat zur Grundzahl nur die halbe Zehen, die Fünf, welche als erste Verbindung einer männlichen und einer weiblichen Zahl die natürliche Beherrscherin aller Geschlechtsverbindungen ist, und selbst die Ehe genannt wird (s. Th. 1, S. 285). Oder wie Plato sich ausdrückt: er ist von derjenigen Zahl umfasst, welche zuerst,

ist das körperliche Leben, in seinem Anfang wie in seinem Fortgang, für den Geist. Wie sich aber diess mit Plato's anderweitigen Annahmen vertragen soll, lässt sich allerdings nicht absehen.

nach dem Verhältniss der δυνάμεναι und δυναστευόμεναι vervielfacht, viergliedrige Proportionen mit drei Abständen in lauter rationalen Zahlen ergiebt. Eben dieses thut nämlich die Fünfzahl mit den zwei potentiell in ihr enthaltenen, der Drei- und der Vierzahl; denn die Fünf heisst bei den Pythagoreern die δυναμένη, die Drei und Vier die δυναστευόμεναι (s. Th. 1, S. 292, 5), weil $5^2 = 3^2 + 4^2$, und aus diesen drei Zahlen ergeben sich, wenn wir sie in die dritte Potenz erheben, die Proportionen: 1) für 3^3 und 4^3, $27 : 36 = 36 : 48 = 48 : 64$; 2) für 3^3 und 5^3, $27 : 45 = 45 : 75 = 75 : 125$; 3) für 4^3 und 5^3, $64 : 80 = 80 : 100 = 100 : 125$. (Was die weiteren Ausdrücke: ὁμοιούντων καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων betrifft, so vermag ich die zwei letzteren nicht zu erklären, die ersteren scheint mir Hermann S. IX im Wesentlichen richtig aufzufassen, wenn er das ὁμοιοῦν auf die Bildung von quadratischen, das ἀνομοιοῦν auf die von oblongen Zahlen bezieht, nur wird jenes auch auf Kuben, wie 27, 64, 125, auszudehnen sein.) Von diesen Proportionen heisst es nun weiter, ihr ἐπίτριτος πυθμὴν ergebe in Verbindung mit der Fünf bei dreimaliger Vervielfältigung zwei Harmonieen, d. h. zwei in einem bestimmten arithmetischen Verhältniss stehende Zahlenreihen (so nämlich, nicht im musikalischen und nicht im metaphysisch-ethischen Sinn ist ἁρμονία zu fassen), wovon die eine hundertmal hundert sei, die andere aus 100 Kuben der Dreizahl und 100 Zahlen bestehe, die aus den rationalen Diagonalen der Fünfzahl nach Abzug von Eins, aus ihren irrationalen Diagonalen nach Abzug von Zwei gewonnen werden; d. h. die Summe der ersten Zahlenreihe ist 10000, die der zweiten 7500; denn diese Zahl ergiebt sich (s. Hermann) aus $100 \times 3^3 = 2700$ und 100×48; 48 aber ist um eins weniger als das Quadrat aus der rationalen und um zwei weniger als das aus der irrationalen Diagonale von 5, da die Diagonale von $5 = \sqrt{(2 \times 5^2)} = \sqrt{50}$, seine rationale Diagonale $= \sqrt{49} = 7$, das Quadrat von jener also 50, von dieser 49 ist. Die Grundzahlen aber, aus denen beide Zahlenreihen entstehen, sind die Zahlen 3, 4, 5, deren Verhältniss auch in dem der Summen 2700 : 4800 : 7500 sich wiederholt, da dieses Verhältniss $= 3^2 : 4^2 : 5^2$ ist; denn die kleinsten, den obigen Proportionen zu Grunde liegenden Zahlen (über diese Bedeutung von πυθμὴν s. Hermann S. VI), die im Verhältniss von 3 : 4 stehen, sind eben 3 und 4 selbst. Aus diesen Zahlen aber scheint Plato die zwei Harmonieen in der Art abzuleiten, dass er die Fünfzahl, mit sich selbst vervielfacht, zuerst mit der einen, dann mit der andern, und von den beiden gewonnenen Produkten theils das grössere mit sich selbst, theils beide mit einander multiplicirt (eine ziemlich willkührliche Künstelei freilich, aber eine solche haben wir hier jedenfalls). Auf diesem Wege erhielt er die zwei Reihen: $5 \times 5 \times 4 = 100$ und $5 \times 5 \times 3 = 75$, und weiter $100 \times 100 = 10000$ und $100 \times 75 = 7500$. So mag denn der letzte Sinn seines Zahlenräthsels der sein, dass der Kreislauf des Weltganzen, von der vollkommenen Zehnzahl beherrscht, in 10000jährigen Perioden sich voll-

Mit seiner Seelenlehre verknüpft nun Plato seine physiologischen Annahmen mittelst einer Teleologie, die zwar mitunter ganz anmuthig ist, aber doch nur eine geringe wissenschaftliche Ausbeute gewährt; das Einzelne seiner Physiologie ohnedem hat für sein philosophisches System kaum eine Bedeutung, so sehr es sich im Uebrigen verlohnt, aus seinen Beschreibungen den damaligen Stand dieser Wissenschaft und den Scharfsinn kennen zu lernen, den ein Plato anwendet, um von einer so dürftigen Sachkenntniss aus die verwickelten Erscheinungen des Lebens zu erklären.

Um zunächst die drei Theile der Seele in ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem richtigen Verhältniss ungestört zu erhalten, wurde jedem derselben, nach Plato, sein besonderer Wohnort angewiesen. Die zwei Kreise der vernünftigen Seele [1]) erhielten ihren Sitz im Kopfe, der desshalb rund ist, um von hier, wie von einer Burg aus, das Ganze zu beherrschen [2]); als ihre Organe sind ihr die Sinneswerkzeuge beigegeben [3]); doch gehört die sinnliche Empfindung nicht blos der

ziehe, der der sterblichen Geschlechter, von der unvollkommeneren Fünfzahl abhängig, besten Falls in solchen Perioden, die sich dem Weltjahr in einem Bruchtheil annähern, wie 7500 der Zahl 10000. Es ist das freilich eine Weisheit, welche einer solchen Zurüstung und des von den Späteren darauf verwendeten Scharfsinns kaum werth war, und es ist den Staatslenkern nicht übelzunehmen, wenn sie durch diesen Aufschluss vor einem Missgriff nicht bewahrt werden; offenbar ist es aber auch Plato gar nicht ernstlich um eine Belehrung über das Gesetz zu thun, nach welchem der Wechsel der Geschlechter sich richtet, sondern er will gerade das Geheimnissvolle dieses Gesetzes dadurch ausdrücken, dass er uns in räthselhaften Formeln eine Erklärung giebt, durch welche die Sache selbst um nichts klarer wird. Das Mystische hat hier dieselbe Bedeutung, wie sonst das Mythische, eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntniss mit scheinbaren Aufschlüssen zu verdecken.

1) ψυχῆς περίοδοι S. 43, D ff. 44, B. D. 47, D. 85, A. 90, D vgl. oben S. 503, f. 506, 1. Von dem Umlauf dieser Seelenkreise und seiner Störung durch die zuströmende Nahrung (vgl. S. 43, D ff.) werden S. 76, A die Nahten des Schädels hergeleitet.

2) 44, D ff.

3) Tim. 45, A. Von den einzelnen Sinnen erklärt Plato das Gesicht durch die Annahme, dass im Auge ein inneres Feuer (oder Licht) sei, welches aus demselben hervortretend sich mit dem verwandten, vom leuchtenden Körper ausgehenden Feuer vereinige, und die Bewegung desselben durch den ganzen Körper bis zur Seele fortpflanze. (Tim. 45, B — D vgl. Soph. 266, C. Theät. 156, D. Rep. VI, 508, A.) Dieses im Auge wohnende Licht nennt Plato

vernünftigen Seele an, sondern sie erstreckt sich auch auf die niederen Theile [1]), und mit ihr verknüpft sich das Gefühl der Lust und des Schmerzes [2]), dessen nur die sterbliche Seele fähig ist [3]). Diese

ὄψις. Ueber die Erscheinungen des reflektirten Lichts, die Spiegelbilder, handelt Tim. 46, A—C, über die Farben derselbe 67, C ff. Zu diesen Stellen vgl. m. MARTIN II, 157—171. 291—294. Aus dem inneren Feuer der Augen wird auch der Schlaf hergeleitet: wenn die Augenlieder sich schliessen, soll dasselbe die inneren Bewegungen des Körpers auflösen und beruhigen; Tim. 45, D f. — Die Wahrnehmungen des Gehörs entstehen, indem die Töne die Luft im Inneren des Ohrs bewegen und diese Bewegung sich durch das Blut in das Gehirn und zu der Seele fortpflanzt; dadurch wird die Seele gleichfalls zu einer Bewegung veranlasst, welche sich vom Kopf bis in die Gegend der Leber, zum Sitz des begehrenden Theils, erstreckt, und diese von der Seele ausgehende Bewegung ist die ἀκοή (Tim. 67, A f.). — Der Geschmack besteht in einer Zusammenziehung oder Erweiterung der Gefässe (φλέβες) der Zunge (Tim. 65, C f.), der Geruch beruht darauf, dass Dämpfe (καπνὸς und ὁμίχλη s. S. 518, 2) in die Gefässe zwischen dem Kopf und dem Nabel eindringen, und sie rauh oder sanft berühren (66, D ff.).

1) M. s. S. 540, 1 und was so eben über das Gehör und den Geruch angeführt wurde; auch von den Geschmacksorganen, den Blutgefässen der Zunge, heisst es 65, C, sie laufen in das Herz.

2) Die αἴσθησις überhaupt entsteht nach Tim. 64, A ff., wenn ein äusserer Anstoss eine Bewegung im Körper hervorbringt, welche sich bis zur Seele fortpflanzt; sie kommt daher nur den leichtbeweglichen Theilen des Körpers zu, schwerbewegliche dagegen, wie Knochen und Haare, sind unempfindlich; für den hauptsächlichsten Leiter, durch welchen sich die Empfindungen im Körper verbreiten, hält Plato, dem die Nerven noch völlig unbekannt sind (wie sie diess noch längere Zeit blieben), eben um seiner Beweglichkeit willen das Blut (Tim 70, A f. 77, E. 65, C. 67, B). Erfolgt nun die Bewegung im Körper sehr allmählig, so wird sie gar nicht bemerkt, es kommt zu keiner Empfindung; geht sie rasch, aber leicht und ungehindert vor sich, wie die Bewegung des Lichts beim Sehen, so erzeugt sich zwar eine sehr deutliche Wahrnehmung, aber kein Lust- oder Schmerzgefühl; ist sie mit einer merklichen Störung des natürlichen Zustands oder einer merklichen Wiederherstellung desselben verknüpft, so entsteht, in jenem Fall Schmerz, in diesem Lust (Tim. 64, A ff.; Lust und Unlust betreffend vgl. m. Phileb. 31, D ff. 42, C ff. Gorg. 496, C ff. Rep. IX, 583, C ff.). Doch sind Lust und Schmerz nicht immer durch einander bedingt; es kann auch (Tim. a. a. O.) der Fall eintreten, dass nur die Störung des natürlichen Zustands rasch genug erfolgt, um bemerkt zu werden, seine Wiederherstellung unmerklich, oder umgekehrt die Störung unmerklich, die Förderung bemerkbar; in jenem Fall haben wir Schmerz ohne Lust, in diesem jene reine sinnliche Lust, von welcher der Philebus 51, A ff. 62, E. 63, D. 66, C redet.

3) S. S. 540, 1. Diess kann jedoch nur von der sinnlichen Lust und Un-

letztere wohnt im Leibe, aber wie sie selbst in eine edlere und eine unedlere Hälfte zerfällt, so hat auch ihre Wohnung zwei Theile, gleichsam ein Männer- und ein Weibergemach: der Muth hat seinen Sitz näher bei der herrschenden Vernunft in der Brust, die Begierde tiefer unten zwischen Zwerchfell und Nabel [1]. In der Brust ist das Hauptorgan des Muthes das Herz; von ihm breiten sich über den ganzen Leib die Kanäle des Bluts aus, welches die Mahnungen und Drohungen des Muthes rasch überall hin fühlbar macht [2]. Dieselben dienen dann ferner nicht allein dazu, dem Leibe im Blute für die abgängigen Theile immer neuen Ersatz zuzuführen [3], sondern sie sind es auch, in denen die Luft circulirt [4], welche theils durch die Athmungsgänge [5], theils durch Haut und Fleisch in dem Körper ein- und ausgeht [6]. Um das Herz abzukühlen und bei seiner hefti-

lust gelten; neben dieser kennt Plato auch eine geistige Lust Rep. IX, 582, B. 583, B. 586, E ff. VI, 485, D. Phileb. 52 A s. o. S. 381.

1) Tim. 69, E f. 70, D. 77, B.

2) S. 70, A f. Dass das Blut der Träger der Empfindung sein soll, ist schon S. 549, 2 bemerkt worden. Eine Beschreibung des Blutgefässsystems, in der aber nicht blos die den Alten überhaupt unbekannte Blutcirculation, sondern auch der Unterschied der Blut- und Schlagadern fehlt, versucht Tim. 77, C ff., wozu Martin II, 301 ff. 323 ff. z. vgl.

3) Näher denkt sich diess Plato (Tim. 80, C ff. 78, E f.) so. Da jedes Element dem Gleichartigen zustrebt, so entweichen beständig Theile aus dem menschlichen Körper; nach demselben Gesetz ergänzen sich aber diese fortwährend aus dem Blut, in welches die durch das Feuer (die innere Wärme) im Leib zerschnittenen Nahrungsmittel durch die beim Athmen (s. Anm. 6) eindringende Luft geführt werden. In der Jugend nun, so lange die Bestandtheile des Körpers frisch sind, halten sie fester zusammen und zersetzen die Nahrung leichter, es geht dem Körper mehr zu, als ab, er wächst; im Alter, nachdem sie sich abgenützt haben, nimmt er ab, und löst sich am Ende ganz auf.

4) S. 78, E f. 80, D. Plato folgt hier Diogenes s. Th. 1, S. 199, 2.

5) Deren undurchsichtige Beschreibung S. 77, E ff. Martin II, 334 ff. erläutert.

6) Plato nimmt nämlich mit Empedokles (s. unsern 1. Th. S. 541) nicht blos eine Respiration, sondern auch eine Perspiration an; die Luft, glaubt er (78, D — 79, E), dringe abwechslungsweise bald durch die Luftröhre, bald durch die Haut in den Körper ein; hier von dem inneren Feuer erwärmt, strebe sie dem Verwandten ausserhalb des Körpers, bald auf jenem, bald auf diesem Weg zu; weil es aber keinen leeren Raum giebt, so werde von der austretenden Luft wieder andere in den Körper gedrängt, durch die Haut, wenn jene durch Mund und Nase, durch Mund und Nase, wenn sie durch die Haut austritt.

gen Bewegung weicher zu betten, ist ihm die Lunge beigefügt [1]. Die Verbindung des begehrenden Theils mit der Vernunft ist durch die Leber vermittelt; denn da jener seiner Natur nach vernünftige Gründe weder begreift noch ihnen zu folgen geneigt ist, so muss er durch Einbildungen regiert werden, und dazu dient eben die Leber: die Vernunft lässt auf ihrer glatten Oberfläche, wie in einem Spiegel, schreckhafte oder heitere Bilder erscheinen, sie verändert ihre natürliche Süssigkeit und ihre Farbe durch Einführung von Galle, oder stellt sie wieder her, und sie schreckt oder beruhigt dadurch den Theil der Seele, der hier seinen Ort hat. Die Leber ist mit Einem Wort das Organ der Ahnung und der weissagenden Träume [2], wie denn die Wahrsagung überhaupt nur dem Vernunftlosen zukommt [3]. Den übrigen Organen des Unterleibs legt Plato keine grosse Bedeutung bei, und die Verdauungswerkzeuge insbesondere behandelt er nur als einen Aufbewahrungsort für die Speisen, deren Zersetzung er von der Wärme des Leibs als solcher herleitet [4]. Einige andere physiologische Annahmen mögen hier nur kurz angezeigt werden [5].

Um des Menschen willen sind nach Plato auch die Pflanzen [6] und Thiere [7] gebildet; jene sind zu seiner Nahrung bestimmt, diese sollen den Menschenseelen, welche sich eines höheren Lebens unwürdig gemacht haben, zum Aufenthalt dienen. Auch die Pflanzen sind lebendige Wesen, aber es ist in ihnen nur eine Seele der niedrig-

1) 70, C ff.; dabei die Vorstellung, dass nicht blos Luft durch die Luftröhre, sondern auch Getränke durch den Schlund in die Lunge gelangen.

2) Tim. 71, A — 72, D. Auch nach dem Tode sollen Spuren der weissagenden Bilder in der Leber zurückbleiben. Plato bemerkt aber, sie seien zu stumpf und dunkel, um etwas Bestimmtes daraus zu schliessen. Er verwirft also die Opferschau. — Zur Reinhaltung der Leber soll die Milz dienen.

3) 71, E: μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς ἔννους γὰρ ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. Nur die Auslegung der Weissagung sei Sache der vernünftigen Ueberlegung. Vgl. hiezu Gess. IV, 719, C und oben S. 373 f. und andererseits S. 384.

4) S. 71, E f. Vgl. 80, D f.

5) Dahin gehört, was 44, E f. über die Gliedmaassen, 73, A ff. über die Bildung von Mark, Gehirn, Fleisch und Knochen, 75, D über den Mund, 75, E ff. über Haut, Haare und Nägel gesagt ist.

6) S. 77, A — C s. o. S. 540, 1.

7) S. 90, E. 91, D ff., wozu weiter z. vgl., was S. 526 ff. angeführt wurde.

sten Art, die weder der Vernunft noch der Vorstellung, sondern allein der Begierde und Empfindung fähig ist, eine Seele, welche nur von aussen bewegt wird, welcher dagegen die von ihr selbst ausgehende und zu ihr zurückkehrende Bewegung, das Selbstbewusstsein, versagt ist[1]), und ebendesshalb fehlt ihnen auch die Ortsveränderung. Die Thiere lässt der Timäus sämmtlich aus früheren Menschen entstehen, wogegen der Phädrus[2]) zwischen ursprünglichen Thierseelen und solchen Seelen unterscheidet, die aus menschlichen Leibern in thierische herabgesunken seien, ebendamit aber freilich selbst darauf hinweist, dass aus einer Menschenseele eigentlich nie eine Thierseele werden kann. Je nach dem Maass und der Richtung, in welcher eine Seele ihrer menschlichen Bestimmung untreu geworden ist, soll sich die Beschaffenheit ihres Thierleibs richten[3]), so dass demnach die Gattungsunterschiede zwischen den Thieren eine Folge des menschlichen Thuns wären; anderswo werden dieselben richtiger als zur Vollkommenheit des Weltganzen gehörig behandelt[4]).

Selbst der Geschlechtsunterschied unter den Menschen und die geschlechtliche Fortpflanzung soll nur von den Verschuldungen herrühren, durch welche ein Theil der Menschenseelen in niedrigere Lebensformen herabsinkt[5]); was sich aber freilich weder mit der unbedingten Nothwendigkeit der Erzeugung[6]), noch mit der wesentlichen Gleichheit der beiden Geschlechter[7]), die Plato sonst behauptet, recht vertragen will.

1) S. 77, B. Sowohl Stallbaum, als Martin (I, 207. II, 322), und neuestens Müller haben diese Stelle missverstanden, indem sie die Worte στραφέντι u. s. f. unrichtig construirten; es ist zu erklären: »dagegen hat ihr die Natur nicht verliehen, sich in sich selbst bewegend, und die von aussen kommenden Bewegungen zurückstossend, ihr eigenes Wesen zu erkennen.“

2) 249, B s. o. S. 536, 4.

3) Tim. 91, D ff. Phädo 82, A u. a. St. s. o. S. 536. 528 f. 375.

4) S. o. S. 524.

5) Tim. 90, E ff. 41, E ff. (s. o. S. 526). In der ersten von diesen Stellen wird der Geschlechtstrieb daraus erklärt, dass der männliche Same, ein Ausfluss des Rückenmarks, und ebenso der entsprechende Stoff in den Weibern ein ζῶον ἔμψυχον sei, und dass näher jenem die Lust zur ἐκροή, diesem zur παιδοποιΐα inwohne; vgl. was Th. 1, S. 188, 2. 539, 4 von Hippo und Empedokles angeführt wurde.

6) Symp. 206, B ff. Gess. IV, 721, B f. VI, 773, E. s. o. S. 385.

7) Rep. V, 452, E ff. Wir kommen hierauf später zurück.

Ziemlich ausführlich handelt der Timäus in seinem letzten Abschnitt noch von den Krankheiten, und neben denen des Körpers [1]) namentlich auch von den Krankheiten der Seele, die aus körperlichen Ursachen herrühren [2]). Die letzteren zerfallen ihm alle in zwei Klassen: Tollheit und Unwissenheit. Indem er nun aber alle Arten der Unsittlichkeit unter diesen zwei Klassen mitbegreift, indem er ferner neben der Körperbeschaffenheit auch die verderbten Staatszustände und die mangelhafte Erziehung für ihr Dasein verantwortlich macht, indem er endlich in der Untersuchung über die Heilung der Krankheiten [3]) schon hinsichtlich der körperlichen auf eine vernünftige Körperpflege ungleich höheren Werth legt, als auf Arzneien [4]), für die Hauptsache aber die harmonische Uebung des ganzen Menschen, das Gleichgewicht der körperlichen und geistigen Erziehung, und die Ausbildung der Vernunft durch die Wissenschaft erklärt, weist er selbst auf die Grenzen der Physik hin, und führt uns von ihr zu der Ethik, die er ja schon von Anfang an als das eigentliche Ziel seiner physikalischen Darstellung bezeichnet hatte [5]).

1) 81, E — 86, A. Es werden hier dreierlei Krankheitsursachen genannt: 1) Die Beschaffenheit der elementarischen Grundstoffe, mögen nun einzelne derselben allzu reichlich oder zu mangelhaft vorhanden sein, oder mögen sie unrichtig vertheilt oder verbunden sein (82, A f. 86, A). 2) Eine zweite Quelle der Krankheit bilden dieselben Mängel in Betreff der organischen Grundbestandtheile (Mark, Knochen, Fleisch, Sehnen, Blut); besonders gefährlich wird aber die Verkehrung der natürlichen Ordnung in der Entstehung dieser organischen Stoffe aus einander. Naturgemäss bildet sich das Fleisch nebst den Sehnen aus dem Blut, die Knochen aus Fleisch und Sehnen, das Mark aus den Knochen; wenn statt dessen eine Rückbildung in entgegengesetzter Richtung eintritt, dann entstehen die schwersten Leiden (82, B ff.). 3) Eine dritte Klasse von Krankheiten entspringt endlich aus Unregelmässigkeiten in der Vertheilung und Beschaffenheit der Gase (πνεύματα), des Schleims und der Galle; von der letzteren sollen z. B. alle Fieber herkommen (84, C ff.). Näheres bei Martin II, 347—359.

2) S. 86, B — 87, B.

3) 87, C — 90, D.

4) Vgl. hierüber noch besonders Rep. III, 405, C ff. und dazu Schleiermacher Werke z. Philosophie III, 273 ff.

5) S. 27, A wird Timäus die Aufgabe gestellt, mit der Entstehung der Welt beginnend, mit den Menschen zu schliessen, deren Erziehung Sokrates Tags zuvor, in der Unterhaltung über den Staat, geschildert habe.

9. Die Ethik.

Plato's Philosophie ist von Hause aus Ethik. Die sokratischen Untersuchungen über die Tugend sind das Erste, wovon unser Philosoph ausgieng; sie boten ihm den Stoff für die erste Ausbildung seines dialektischen Verfahrens und für jene Begriffsbestimmungen, aus welchen in der Folge die Ideenlehre hervorgieng. Auch bei seinem eigenen Philosophiren ist es in und mit dem Erkennen wesentlich zugleich auf sittliche Bildung, auf die sokratische Selbsterkenntniss abgesehen [1]. Plato hätte daher sich selbst und dem Geist der sokratischen Lehre untreu werden müssen, wenn er nicht fortwährend den sittlichen Fragen eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt hätte. Aber die spätere Entwicklung seines Systems brachte es mit sich, dass die ethischen Anschauungen, welche er im Verkehr mit Sokrates gewonnen hatte, wesentlich erweitert, näher bestimmt, umgestaltet und auf die gegebenen Verhältnisse angewandt wurden. Wiewohl daher seine eigene Spekulation von Anfang an unter dem Einfluss der sokratischen Ethik gestanden hat, so ist doch andererseits die Gestalt, welche er selbst der Sittenlehre gab, durch seine Metaphysik und seine Anthropologie, und weiterhin auch durch seine Physik mitbedingt, und ohne dieselben nicht vollständig zu erklären: was für die geschichtliche Entstehung seines Systems Ausgangspunkt ist, das stellt sich in dem ausgebildeten System selbst an das Ende. Die Reinheit, die Wärme und die Entschiedenheit seines sittlichen Strebens, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des sittlichen Wissens, die allgemeinen ethischen Grundgedanken hat Plato aus der sokratischen Schule mitgebracht; aber jenen hohen Idealismus, durch den seine Ethik so weit über die sokratische hinausgeht, hätte sie ohne die Ideenlehre, die nähere Bestimmtheit, welche sie in der Auffassung der Tugenden und des Staatslebens erhält, ohne den anthropologischen Theil des Systems nicht gewonnen.

Im Besonderen zerfällt der Inhalt der platonischen Ethik in drei Untersuchungen: von dem letzten Ziel der sittlichen Thätigkeit, oder vom höchsten Gut; von der Verwirklichung des Guten im Einzelnen, oder von der Tugend; von seiner Verwirklichung im Gemeinwesen, oder vom Staat [2].

1) S. o. S. 405 f. und Phädr. 229, E f.

2) So mit Recht schon Ritter II, 445.

1. Das höchste Gut. Schon Sokrates hatte als den höchsten und letzten Gegenstand alles menschlichen Strebens das Gute bezeichnet, und ebenso bildete in den kleineren sokratischen Schulen der Begriff des Guten den Grundbegriff der Ethik. Unter dem Guten hatte aber Sokrates nichts anderes verstanden, als das, was für den Menschen ein Gut ist, was zur Glückseligkeit dient [1]). In beiden Beziehungen folgt ihm Plato, wie diess die griechische Sittenlehre auch in der Folge durchaus so gemacht hat: die Frage nach der höchsten sittlichen Aufgabe fällt ihm mit der Frage nach dem höchsten Gut, und diese mit der Frage nach der Glückseligkeit zusammen; denn die Glückseligkeit ist Besitz des Guten, das Gute aber ist das, was Alle begehren [2]). Worin nun aber das Gute oder die Glückseligkeit bestehe, darüber liess sich aus den Voraussetzungen des platonischen Systems eine doppelte Bestimmung ableiten. Sofern hier einerseits die Idee das allein wahrhaft Wirkliche, die Materie dagegen das Nichtsein der Idee ist, und sofern auch die Seele ihrem wahren Wesen nach eine vom Körper freie, für die Betrachtung der Idee bestimmte geistige Substanz sein soll, konnte die Sittlichkeit zunächst mehr negativ gefasst, das höchste sittliche Ziel und Gut in der Abwendung vom sinnlichen Leben und in

1) S. o. S. 101 ff. 184. 214. 249. 255.

2) Symp. 204, E ff.: κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες, καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι, ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος u. s. w. Alle streben nach dauerndem Besitz des Guten: ἔστιν ἄρα ξυλλήβδην ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί. Euthyd. 288, E ff.: kein Wissen hat einen Werth, wenn es uns nichts nützt, d. h. (289, C f. 290, B. D. 291, B. 292, B. E) wenn es uns nicht glückselig macht. Phileb. 11, B u. ö., s. o. S. 448, 2; vgl. Gorg. 470, D f. 492, D ff. Rep. I, 354, A u. a. St. Arist. Eth. Nik. I, 2 Anf. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται (τί τὸ ἀγαθόν). τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν. Dass es Plato tadelt, wenn das Gute mit dem Angenehmen verwechselt, oder die Sittlichkeit auf Lust und äusseren Vortheil begründet wird (S. o. S. 377), beweist nichts hiegegen, denn Glückseligkeit ist nicht dasselbe, wie Lust oder Vortheil; ebensowenig, dass er Rep. IV, Anf. VII, 519, E erklärt, die Untersuchung über den Staat müsse ohne Rücksicht auf die Glückseligkeit der Einzelnen geführt werden, denn diess bezieht sich nur darauf, dass das Wohl des Ganzen dem der Einzelnen vorangehe, dagegen wird für den Staat (a. a. O. 420, B) gleichfalls die Glückseligkeit als höchstes Ziel gesetzt, ebenso wird nachher S. 444, E. IX, 576, C — 592, B der Nutzen der Gerechtigkeit, die mit jeder Staats- und Seelenverfassung verbundene Glückseligkeit oder Unseligkeit, zum Grund der Entscheidung über ihren Werth gemacht.

der Zurückziehung auf die reine Betrachtung gesucht werden. Sofern andererseits die Idee doch der Grund aller Gestaltung und die Ursache alles Guten in der Sinnenwelt ist, konnte auch für ihre Darstellung im menschlichen Leben diese Seite mehr hervorgehoben, und neben der Erkenntniss der reinen Idee zugleich auch ihre harmonische Einführung in's sinnliche Dasein und die daraus entspringende Befriedigung mit zu den Bestandtheilen des höchsten Guts gerechnet werden. Beide Darstellungsweisen finden sich bei Plato, wenn auch nicht so schroff auseinandergehalten, dass sie einander ausschlössen: die eine in den Stellen, wo die höchste Lebensaufgabe in der Flucht aus der Sinnlichkeit gesucht, die andere da, wo auch das sinnlich Schöne als liebenswerth bezeichnet, die nach aussen gehende Thätigkeit, ja selbst die reine sinnliche Lust mit zu den Bestandtheilen des höchsten Guts gerechnet wird.

Der ersteren Fassung begegnen wir schon in der Erklärung des Theätet [1]: da das irdische Dasein unmöglich vom Bösen frei sein könne, müssen wir so schnell wie möglich aus dieser Welt zur Gottheit flüchten, indem wir uns ihr durch Tugend und Einsicht ähnlich machen. Weiter ausgeführt ist dieser Gedanke im Phädo [2], wenn hier die Ablösung der Seele vom Körper als das Nöthigste und Heilsamste empfohlen und eben hierin das eigenthümliche Thun des Philosophen gefunden wird. Ebendahin gehört auch die berühmte Darstellung der Republik [3], nach der wir hienieden wie Gefangene in einer dunkeln Höhle leben, welche nichts als trübe Schattenbilder zu sehen gewohnt, nur mit Mühe zur Anschauung des Wirk-

1) 176, A: ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης· διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Zu dem letzteren Satz vgl. m. Rep. VI, 500, B. Tim. 47, B, wo es natürlich gefunden wird, dass der, welcher das Göttliche und seine ewige Ordnung betrachtet, selbst auch geordnet und innerlich wohl gestimmt werde.

2) S. 64 ff. z. B. 64, E: οὐκοῦν ὅλως δοκεῖ σοι ἡ τοῦ τοιούτου (τοῦ φιλοσόφου) πραγματεία οὐ περὶ τὸ σῶμα εἶναι, ἀλλὰ καθ' ὅσον δύναται ἀφεστάναι αὐτοῦ πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετράφθαι; 67, A: ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅ τι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς. S. 83.

3) VII, 514 ff.

lichen im Tageslicht der Idee gebracht werden. Im Zusammenhang damit steht endlich die wiederholte Versicherung [1]), der Philosoph als solcher werde nicht aus eigener Neigung, sondern nur gezwungen von der Höhe der wissenschaftlichen Betrachtung zu den Staatsgeschäften herabsteigen. Wie die Seelen von Anfang an, wofern sie ihrer Bestimmung nicht untreu geworden sind, nur durch die Nothwendigkeit vermocht werden, in's irdische Leben einzugehen, so wird auch im jetzigen Zustande jede, die ihre wahre Aufgabe erkennt, sich möglichst wenig mit dem Leibe und mit Allem, was an ihn geknüpft ist, befassen. Der Leib erscheint auf diesem Standpunkt als eine Fessel und ein Kerker für die Seele, ein Grab ihres höheren Lebens [2]); er ist ein Uebel, an das sie gekettet ist, und von dem sie möglichst schnell frei zu werden sich sehnt [3]), ja er ist der Grund aller Uebel: denn wenn auch das Böse freilich (s. o.) zunächst in der Seele seinen Sitz hat, und ihre eigene That ist, wenn ebendesshalb sie selbst es ist, die im Jenseits davon gereinigt und dafür bestraft wird, so würde sie doch keinen Reiz und Anlass zum Bösen haben, wenn sie nicht im Leib wäre. Erst beim Eintritt in den Körper sind ihr jene niedrigeren Bestandtheile angewachsen, durch die ihre eigentliche Natur verdeckt und entstellt wird [4]), und vom Körper gehen fortwährend alle Störungen der geistigen Thätigkeit, alle die Begierden und Leidenschaften aus, die uns von unserer wahren Bestimmung abziehen [5]). Die Philo-

1) Rep. VII, 519, C ff. vgl. I, 345, E ff. 347, B f. Theät. 172, C ff., bes. 173, E. Dass in diesen Stellen durchgängig nur von den unvollkommenen, unsittlichen Staaten die Rede sei (Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 516), ist nicht ganz richtig: Rep. VII, 519 handelt vom platonischen Staate.

2) Phädo 62, B. Krat. 400, B. Dort wird die Lehre der Mysterien, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, hier die orphische Vergleichung des σῶμα mit einem σῆμα und einem Gefängniss, allerdings nur in der ersten Stelle mit ausdrücklicher Zustimmung, angeführt. Vgl. Th. I, S. 327.

3) Phädo 66, B: ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν· φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές.

4) S. o. S. 538.

5) Phädo a. a. O.: μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν· ἔτι δὲ ἄν τινες νόσοι προςπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίπλησιν ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ' αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν. καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέ-

sophie ist daher ihrem Wesen nach eine Reinigung [1]), und wie eine vollkommene Erlösung von allen Uebeln nur bei der Trennung der Seele vom Leib zu finden ist, so wird diejenige Befreiung von denselben, welche jetzt schon möglich ist, nur durch jenes philosophische Sterben zu erreichen sein, durch welches die Seele allein auch nach dem Tode zu einem körperlosen Leben fähig wird [2]).

Bliebe nun Plato bei dieser Ansicht des Sittlichen stehen, so hätte sich ihm hieraus eine negative Moral ergeben müssen, welche nicht allein dem Geiste des griechischen Alterthums, sondern auch wesentlichen Elementen der platonischen Philosophie selbst widersprochen hätte. Diess geschieht aber auch nicht, sondern er ergänzt sie durch andere Darstellungen, in denen dem Sinnlichen und der Beschäftigung mit demselben eine positivere Bedeutung beigelegt wird. Eine Reihe solcher Darstellungen ist uns schon früher (S. 384 ff.) in der Lehre von der Liebe begegnet; denn soll auch der eigentliche Gegenstand dieser Liebe nur das an und für sich Begehrenswerthe oder die Idee sein, so wird doch die sinnliche Erscheinung hier nicht, wie im Phädo, blos als dasjenige behandelt, was die Idee verhüllt, sondern zugleich auch als das, was sie offenbart. Derselben Richtung gehört die Untersuchung des Philebus über das höchste Gut an. Wie dieser Dialog die Lustlehre widerlegt, musste schon früher angeführt werden; das Weitere ist nun aber, dass er auch der entgegengesetzten Ansicht, der cynisch-megari-

χει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι, denn es handle sich ja hiebei immer um Besitz, und diesen begehre man um des Leibes willen. Das Aergste aber sei, dass die Seele auch in ihrer Denkthätigkeit fortwährend vom Körper gestört werde, so dass sie nur durch Zurückziehung von demselben zur Anschauung der Wahrheit gelangen könne. Vgl. S. 82, E f. 64, D ff. Mit dieser Darstellung stimmt es ganz überein, wenn die Republik IX, 588, B ff. zeigt, dass alle Arten der Unsittlichkeit nur auf einem Uebergewicht des Thierischen über das Menschliche, der Begierde und des wilden, vernunftlosen Muthes über die Vernunft beruhe, denn diese niedrigeren Bestandtheile der Seele stammen ja eben aus ihrer Verbindung mit dem Leibe.

1) Phädo 67, C: κάθαρσις δὲ εἶναι οὐ τοῦτο ξυμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅ τι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν; u. s. w.; Ebd. 69, B. vgl. auch Soph. 230, D.

2) Phädo a. d. a. O. vgl. was oben, S. 538, angeführt wurde, und Krat. 403, E: es sei weise von Pluto, dass er mit den Menschen erst dann verkehren wolle, ἐπειδὰν ἡ ψυχὴ καθαρὰ ᾖ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, denn erst dann sei eine erfolgreiche sittliche Einwirkung auf sie möglich.

schen Gleichstellung des Guten und der Einsicht, nicht unbedingt beistimmt, sondern das höchste Gut als ein aus verschiedenen Bestandtheilen Zusammengesetztes beschreibt. Die Einsicht und die Vernunft, sagt er, stehen allerdings ungleich höher, als die Lust, sofern diese dem Unbegrenzten [1]), jene dagegen der Ursache von Allem am Nächsten verwandt seien [2]); aber doch wäre ein Leben ohne alle Empfindung der Lust oder der Unlust, eine reine Apathie, auch nicht wünschenswerth [3]); ebenso könne aber innerhalb der Sphäre des Wissens die reine und ideale Erkenntniss für sich allein, obwohl weit das Höchste, nicht genügen, sondern es müsse zu dieser die richtige Vorstellung hinzukommen, ohne die man sich auf der Erde nicht zurechtfinden könnte, ferner die Kunst (der Philebus nennt speciell die Musik) als unentbehrlich zur Verschönerung des Lebens, alles und jedes Wissen endlich, da doch alles dieses irgendwie an der Wahrheit Theil habe [4]). Weniger unbedingt kann die Lust zum höchsten Gute gerechnet werden, hier sind vielmehr die reinen und wahren Lustempfindungen [5]), ferner die nothwendigen, unschädlichen und leidenschaftslosen, überhaupt die mit der Vernünftigkeit und Gesundheit des Geistes verträglichen Genüsse von den trügerischen, unreinen und krankhaften zu unterscheiden; nur jene können einen Theil des Guten ausmachen, nicht diese [6]). Alles zusammengenommen daher ergiebt sich das Resultat [7]), dass der erste und werthvollste Bestandtheil des höchsten Guts in der Theilnahme an der ewigen Natur des Maasses (an der Idee) besteht [8]),

1) S, o. S. 380.

2) Phil. 28, A ff. 64, C. ff.

3) S. 21, D f. 60, E f. 63, E; übrigens ist zu beachten, wie kurz dieser Punkt immer abgemacht wird — ohne Zweifel weil Plato nach seinen sonstigen Aeusserungen gegen die Lust in Verlegenheit ist, auf wissenschaftlichem Wege eine Stelle und einen Werth für diese auszumitteln.

4) S. 62, B ff.

5) Diejenigen, welche nicht auf einer Täuschung beruhen und nicht durch eine Unlust bedingt sind, wie diess (s. o. S. 380 f.) bei den sinnlichen Lüsten in der Regel der Fall ist. Die mit der Tugend und dem Wissen selbst verbundene Lust (s. S. 381. 273. Gess. II, 662, B ff. 667, C. Rep. I, 328, D. VI, 485, D. Phileb. 40, B f. Phädr. 276, D. Tim. 59, C) wird nicht gesondert aufgeführt.

6) S. 62, D ff. vgl. 36, C — 53, C.

7) S. 64, C f. 66 f.

8) S. 66, A: ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πη περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον, καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν

der zweite in der Einbildung dieser Idee in die Wirklichkeit, der Gestaltung eines Harmonischen, Schönen und Vollendeten, der dritte in der Vernunft und Einsicht, der vierte in den einzelnen Wissenschaften, Künsten und richtigen Vorstellungen, der fünfte und letzte endlich in der reinen und schmerzlosen sinnlichen Lust [1]). Wir

τὴν ἀίδιον ᾑρῆσθαι [Herm. εἰρῆσθαι, was aber keinen erträglichen Sinn giebt] φύσιν . . . δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν. Diese Stelle macht aber einige Schwierigkeit. Da hier ganz allgemein von dem μέτρον und dem σύμμετρον gesprochen, und da beides von der Vernunft noch unterschieden wird, so könnte es scheinen, als ob damit nicht etwas dem Menschen Zukommendes, sondern ein ausser ihm Vorhandenes bezeichnet werden sollte: mit dem μέτρον u. s. f. die Idee des Guten (Hermann Ind. lect. Marb. 183²/₃. Plat. 690 f., A. 648. 656. Trendelenburg de Philebi consil. 16), oder auch die Ideen im Allgemeinen (Brandis II, a, 490), mit dem σύμμετρον u. s. f. alles konkrete Schöne in der Welt. Andererseits hat es aber der Philebus nicht blos überhaupt auf die Bestimmung dessen abgesehen, was für den Menschen das höchste Gut ist (s. oben S. 448), sondern er handelt auch an unserer Stelle ausdrücklich von dem κτῆμα πρῶτον, δεύτερον u. s. w. Das Gute soll hier also nicht in seinem Ansichsein, sondern in seiner Beziehung auf die Subjekte betrachtet werden, denen es zukommt. (So mit Recht schon Stallbaum in Phileb. Prolegg. 2. A. S. 74 f. Ritter II, 463. Wehrmann Plat. de s. bono doctr. 90 f. Steinhart Pl. WW. IV, 659 f. Susemihl genet. Entw. II, 52.) Ich glaube daher die angeführten Worte dahin verstehen zu sollen, dass als der erste Bestandtheil des Guten das jedem Wesen eingeborene Maass bezeichnet werden soll, als der zweite die daraus hervorgehende Schönheit und Vollendung des Daseins. Das erste von diesen Stücken war vorher (64, D ff.) noch genauer als die Vereinigung von κάλλος, ξυμμετρία und ἀλήθεια beschrieben; es muss damit also überhaupt das Ideale in der menschlichen Natur, von dem alles Werthvolle und wahrhaft Wirkliche im Leben herstammt, gemeint sein, wogegen das zweite Stück die von jenem ausgehenden Wirkungen umfasst. Dass aber dieses beides vorangestellt wird, und der νοῦς erst die dritte Stelle erhält, haben wir uns (vgl. Schleiermacher Platon's WW. II, 3, 133 f.) wohl so zu erklären: da das höchste Gut nach Plato nicht in einer einzelnen Thätigkeit, sondern nur in dem Ganzen aller naturgemässen Thätigkeiten besteht, so ist die erste Bedingung desselben die Harmonie des menschlichen Wesens, vermöge deren es darauf angelegt ist, ein solches Ganzes zu erzeugen, und eben diese ist in unsern zwei ersten Bestimmungen dargestellt, dann erst kommen die einzelnen Güter. Uebrigens darf man solchen Aufzählungen bei Plato keinen übermässigen Werth beimessen, und den Abstand zwischen ihren einzelnen Gliedern nicht schlechthin gleich setzen; sie sind eine Manier, in der er sich allerlei Freiheit erlaubt. Vgl. Phädr. 248, D. Soph. 231, D ff. Rep. IX, 587, B ff. und oben S. 407, 1. Plat. Stud. S. 228.

1) Mit der Ausführung des Philebus lässt sich auch die Erörterung der Gesetze

werden in diesen Erörterungen jene Mässigung, jene Achtung vor Allem in der menschlichen Natur Angelegten, jenes Streben nach harmonischer Ausbildung des ganzen Menschen nicht verkennen, durch welches sich die platonische Ethik als eine so ächte Frucht des griechischen Volksgeistes erweist. Wie weit unser Philosoph von der cynischen Apathie entfernt ist, zeigt auch die Erklärung [1], über schwere Unglücksfälle, wie etwa der Tod eines Sohnes, sich nicht zu betrüben, sei unmöglich, nur Mässigung und Bezwingung des Schmerzes lasse sich von dem Manne verlangen. Jenes naturgemässe Leben, welches die ältere Akademie zu ihrem Losungsworte gemacht hat, jene Metriopathie, welche vielleicht aus der neuen Akademie zu den späteren Skeptikern gekommen ist, entsprechen durchaus Plato's Meinung.

2. Die Tugend. Das wesentliche und einzige Mittel zur Glückseligkeit ist die Tugend. Denn wie jedes Wesen seine Bestimmung nur vermöge der ihm zukommenden Tugend erreichen kann, so auch die Seele. Nur dann aber, wenn sie ihre Bestimmung erreicht, wird sie gut leben, wenn sie dieselbe verfehlt, schlecht: in jenem Fall wird sie glückselig, in diesem unglückselig sein. Die Tugend also macht glücklich, die Schlechtigkeit unglücklich [2]. Die Tugend ist ja nichts anderes, als die rechte Beschaffenheit, die innere Ordnung, Harmonie und Gesundheit der Seele, die Schlechtigkeit ist der entgegengesetzte Zustand; wenn man fragt, ob die Gerechtigkeit nützlicher für den Menschen sei, oder die Ungerechtigkeit, so ist diess nicht klüger, als wenn Jemand fragte, ob es besser sei, gesund oder krank zu sein, eine verdorbene und unbrauchbare, oder eine tüchtige Seele zu besitzen [3], das Mensch-

V, 728, C ff. vgl. IV, 717, A ff. über die Werthordnung der Güter zusammenstellen; dieselbe ist jedoch zu wenig wissenschaftlich gehalten, um hier berücksichtigt zu werden.

1) Rep. X, 603, E f.

2) Rep. I, 353, A ff., z. B.: ἆρ' οὖν ποτε ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς, ἢ ἀδύνατον; Ἀδύνατον. Ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν. ... Ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος ... Ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τἀναντία ... Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος. Aehnlich schon Gorg. 506, D ff. vgl. Gess. II, 662, B ff. V, 733, D ff.

3) Gorg. 504, A ff. Rep. IV, 443, C — 445, B vgl. VIII, 554, E. X, 609, B ff. Phädo 93, B f. Tim. 87, C vgl. Gess. X, 906, C und oben S. 381. Daher

liche und Göttliche in seiner Natur dem Thierischen, oder das Thierische dem Menschlichen zu unterwerfen [1]. Nur der Tugendhafte ist frei, nur er folgt seinem eigenen Willen, denn in seiner Seele allein herrscht der Theil, welchem die Herrschaft zukommt, die Vernunft, nur er ist reich in sich selbst, heiter und beruhigt; wo dagegen die Leidenschaft auf dem Thron sitzt, da ist die Seele ihrem wahren Wesen nach arm und geknechtet, von Furcht, Kummer, Unruhe jeder Art durchtobt [2]. Nur wer das Ewige ergreift und mit ihm sich erfüllt, kann eine wahre Befriedigung finden; alle anderen Genüsse dagegen sind in demselben Maass unlauter und täuschend, in welchem sie sich von der allein wahren Lust, der des Philosophen — die wahre Philosophie und die vollendete Sittlichkeit sind aber dasselbe — entfernen [3]. Die Tugend kann daher jene unreinen Beweggründe entbehren, durch welche sie gewöhnlich empfohlen wird [4]; sie trägt ihren Lohn, wie die Schlechtigkeit ihre Strafe, unmittelbar in sich selbst, da ja dem Menschen nichts Besseres widerfahren kann, als dass er dem Guten und Göttlichen, nichts Schlimmeres, als dass er dem Ungöttlichen und Schlechten ähnlich werde [5]; und wollen wir auch von allen Vortheilen, die sie gewährt, absehen, wollen wir auch das Unmögliche setzen, dass ein Rechtschaffener von Göttern und Menschen verkannt würde, oder dass ein Lasterhafter seine Schlechtigkeit vor beiden verbergen könnte, immer

wird es Rep. III, 392, A. Gess. II, 660, E ff. als eine grundverderbliche und vom Staat nicht zu duldende Irrlehre behandelt, wenn man die Ungerechtigkeit als vortheilhaft, Schlechte als glücklich und Gerechte als unglückselig schildere.

1) Unter diesem Gesichtspunkt wird der Gegensatz der Sittlichkeit und der Unsittlichkeit in der ausführlichen Erörterung Rep. IX, 588, B — 592, B dargestellt. Vgl. Phädr. 230, A.

2) Rep. IX, 577, D f., mit dem Beisatz, dass diess im höchsten Maass von einem solchen gelte, der dabei auch äusserlich die höchste Macht habe, dem Tyrannen.

3) Rep. IX, 583, B — 588, A, wo dieser Gedanke am Schluss freilich seltsam genug, und mit einer natürlich sehr willkührlichen Berechnung, auf die Formel zurückgeführt wird, der Philosoph sei 729mal glücklicher, als der Tyrann. Das Gleiche war vorher, 580, D ff., vgl. Gess. II, 663, C daraus bewiesen, dass nur der Philosoph den Werth der verschiedenen Lebensweisen zu beurtheilen verstehe, dass daher die, welcher er den Vorzug giebt, die beste sein müsse. Zur Sache vgl. m. was S. 381 angeführt wurde.

4) S. o. S. 377. Theät. 176, B.

5) Theät. 177, B ff. Gess. IV, 716, C f. V, 728, B.

wäre doch jener für glücklich, dieser für unselig zu halten [1]. Dass diess freilich nicht denkbar sei, dass der Rechtschaffenheit und dem Unrecht in der Regel schon in diesem Leben, jedenfalls aber nach dem Tode ihr Lohn zu Theil werde, hat Plato jederzeit als seine entschiedenste Ueberzeugung ausgesprochen [2], und es erscheint ihm diess in jeder Beziehung nothwendig; denn so wenig der Gerechte von der Gottheit im Stich gelassen werden kann [3], ebensowenig kann dem Uebelthäter seine Strafe erlassen werden: sondern er muss durch dieselbe entweder von der Gottlosigkeit geheilt, oder wenn er unheilbar ist, zum abschreckenden Beispiel für Andere verwendet werden [4]; aber da er die sittliche Verpflichtung und den Glauben an den unbedingten Werth der Tugend von der jenseitigen

1) Rep. IV, 444, E f. vgl. mit II, 360, E — 367, E. X, 612, A f.

2) Rep. X, 612, B ff. u. ö. s. o. S. 526 ff. 533, 1. 536.

3) Rep. X, 612, E. Theät. 176, C ff. Apol. 41, C f. Gess. IV, 716, C f.

4) Plato betrachtet die Strafe im Allgemeinen als eine sittliche Nothwendigkeit. Für ihre nähere Begründung verbindet er die beiden Gesichtspunkte der Besserung und der Abschreckung. Zunächst nämlich hält er sie für ein Mittel, um die Seele von der Schlechtigkeit zu reinigen (Gorg. 478, E ff. 480, A f. 505, B. 525, B f. s. o. S. 379 f. Rep. II, 380, A. IX, 591, A ff. Gess. V, 728, C. IX, 862, D. ebd. XI, 934, A, wo die Wiedervergeltung als Strafzweck ausdrücklich verworfen wird); ja sie erscheint ihm in dieser Beziehung ganz unerlässlich: Gorg. a. a. O. Rep. IX, 591, A ff. erklärt er geradezu, Jeder müsse für seine Vergehungen bestraft zu werden wünschen, weil es besser sei, geheilt zu werden, als ungeheilt zu bleiben, und Rep. X, 613, A will er manche Uebel, die den Gerechten treffen, als eine unvermeidliche Strafe früherer Sünden angesehen wissen. Auf die gleiche Ansicht gründet sich in seiner Eschatologie die Lehre von der jenseitigen Abbüssung heilbarer Ungerechtigkeit (s. o. 526 ff.). Sofern aber doch andererseits auch absolute Strafen vorkommen, für deren Rechtfertigung diese Bestimmung nicht ausreicht, in der bürgerlichen Rechtspflege die Todesstrafe, in der göttlichen die ewige Verdammniss, muss noch ein weiterer Zweck der Strafe angenommen werden: wer selbst nicht mehr zu bessern ist, der wird wenigstens für das Allgemeine dadurch nutzbar gemacht, dass er als abschreckendes Beispiel zur Erhaltung der sittlichen Ordnung beitragen muss (Gorg. 525, B f. Gess. V, 728, C. IX, 862, E). Hiemit verbindet sich endlich noch, das Jenseits betreffend, die Vorstellung von einer naturgemässen Vertheilung der Einzelnen im Weltganzen (s. o. S. 536, 3), in Betreff der Staaten der Gedanke, in welchem man den Keim der Sicherungstheorie finden kann, dass sie von unverbesserlich Schlechten durch Tödtung oder Verbannung derselben gereinigt werden müssen (Polit. 293, D. 308, E. Gess. IX, 862, E, letztere Stelle mit dem Beisatz: auch für solche Menschen selbst sei es besser, nicht länger zu leben).

Vergeltung unabhängig weiss, wird die Reinheit seiner Grundsätze durch diese Aussicht nicht beeinträchtigt [1]. Die sokratische Nützlichkeitslehre [2] ist von ihm weit überschritten, im Geist des sokratischen Lebens gereinigt und vertieft worden.

Sokrates hatte nun die Tugend ganz und gar in's Wissen gesetzt; er hatte ebendesshalb behauptet, dass es in Wahrheit nur Eine Tugend geben könne, und dass auch die Anlage zur Tugend bei Allen gleicher Art sein müsse; er hatte endlich von der Tugend vorausgesetzt, dass sie sich ebenso, wie das Wissen, durch Unterricht erzeugen lasse [3]. In allen diesen Beziehungen folgte ihm ursprünglich auch Plato, und den gewöhnlichen Vorstellungen gegenüber würde er seinen Standpunkt auch später im Wesentlichen als richtig anerkannt haben [4]. Aber eine reifere Erwägung liess ihn in der Folge die sokratischen Lehren vielfach beschränken und näher bestimmen. Er überzeugte sich, dass neben der vollendeten Tugend, welche sich freilich nur auf's Wissen gründen lasse, die unwissenschaftliche der gewöhnlichen Menschen doch auch ihren Werth habe, dass nur jene auf Unterricht, diese auf Uebung beruhe, und dass diese gewohnheitsmässige Tugend der höheren als ihre unerlässliche Vorstufe vorangehe. Er achtete auf die Verschiedenheit der sittlichen Anlagen, und er konnte dieser ihren Einfluss auf die Gestaltung der Sittlichkeit in den Einzelnen nicht absprechen. Er lernte endlich die Unterscheidung mehrerer Tugenden mit der sokratischen Lehre von der Einheit der Tugend vereinigen, indem er in den besonderen Tugenden nur die verschiedenen Seiten eines Verhältnisses erkannte, welches als Ganzes betrachtet die Tugend ist. Wir haben diese Bestimmungen im Einzelnen näher nachzuweisen.

Die Voraussetzung aller Tugend ist die natürliche Anlage zu derselben, welche nicht blos in der allgemeinen Natur des Menschen gegeben, sondern auch nach den Temperamenten und Individuali-

1) Erst nachdem er den Vorzug der Gerechtigkeit als solcher, und abgesehen von ihren Folgen, dargethan hat, wendet er sich Rep. X, 612, B zu den letzteren mit den Worten: νῦν ἤδη ἀνεπίφθονόν ἐστι πρὸς ἐκείνοις καὶ τοὺς μισθοὺς τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ ἀποδοῦναι.

2) S. o. S. 102 ff.

3) S. S. 97 ff.

4) Vgl. S. 371 ff.

täten verschieden ist. Plato bemerkt in dieser Beziehung namentlich den Gegensatz der σωφροσύνη und ἀνδρία, des feurigen und ruhigen Temperaments, als einen Unterschied in der Naturanlage [1]); ebenso spricht er aber auch von einer eigenthümlichen Begabung für die Philosophie [2]), und in der Republik [3]) deutet er eine dreifache Abstufung der natürlichen Befähigung an: auf der untersten Stufe stehen die, welche durch ihre Natur auf die Tugend des niedrigsten Standes, die Selbstbeherrschung, beschränkt sind, auf der zweiten die, welche auch der Tapferkeit fähig sind, auf der höchsten diejenigen, denen die philosophische Begabung zu Theil geworden ist. Wollten wir diese Stufenreihe der sittlichen Anlage mit der oben entwickelten Lehre von den Theilen der Seele und der sogleich darzustellenden von den Tugenden verknüpfen, so müsste gesagt werden: die Anlage zur Tugend ist verschieden, je nachdem der begehrende Theil der Seele, oder der Muth, oder die Vernunft die Seite ist, in welcher sich der sittliche Trieb vorzugsweise offenbart. Auch würde dazu gut stimmen, dass ebenso, wie die verschiedenen Theile der Seele, so auch die Stufen der sittlichen Anlage in dem Verhältniss stehen, dass je die höhere die niederen mit in sich befasst — mit der Anlage zur Philosophie wenigstens denkt sich Plato nach Rep. VI, 487, A auch die zu allen andern Tugenden gegeben, und ebenso sollen die höheren Stände im Staat auch die Tugenden der niedrigeren besitzen. Doch hat Plato selbst jene Parallele nirgends ausdrücklich gezogen, und die Darstellung des Politikus würde sich auch nicht in sie fügen, da hier die Tapferkeit und die Selbstbeherrschung sich nicht subordinirt, sondern in relativem Gegensatze coordinirt sind.

Für die Ausbildung der sittlichen Anlage hatte nun Sokrates, wie bemerkt, blos den Weg des wissenschaftlichen Unterrichts offengelassen, indem er die Tugend dem Wissen unmittelbar gleichsetzte. Plato spricht sich zwar in seinen frühesten Gesprächen gleichfalls in

1) Polit. 306, A ff. vgl. Rep. III, 410, D. Die Behauptung der Gesetze XII, 963, E, dass die Tapferkeit auch Kindern und Thieren inwohne, gehört nicht hieher, denn dort ist nicht von der blossen Anlage zur Tapferkeit die Rede, dagegen ist diess allerdings Rep. IV, 441 A vom θυμὸς gesagt.

2) Rep. V, 474, C. VI, 487, A.

3) III, 415, in dem Mythus über die verschiedene Mischung der Seelen in den drei Ständen.

diesem Sinn aus; aber schon im Meno hat er gefunden, dass es zur Tugend zwei Führer gebe, die richtige Vorstellung und die wissenschaftliche Erkenntniss, und soll auch die vollkommene Tugend freilich auf einem Wissen beruhen, soll auch jede andere unsicher und blind sein, so werden doch dieser gewöhnlichen Rechtschaffenheit gleichfalls wackere Männer und edle Thaten zugestanden [1]). Noch einen Schritt weiter geht er im Staate. Hier sagt er es geradezu, dass die gewöhnliche, auf Uebung, Sitte und richtigen Vorstellungen beruhende Tugend der Philosophie und der philosophischen Sittlichkeit vorangehen müsse, wenn er die Regenten seines Staats zuerst durch Gymnastik und Musik nur zu jener, und erst in der Folge durch wissenschaftlichen Unterricht auch zu dieser erziehen lässt [2]). Der Gegensatz zwischen der philosophischen und der gewöhnlichen Tugend, mit dem Plato als Sokratiker begonnen hatte, verwandelt sich so mehr und mehr in Zusammengehörigkeit: jene setzt diese als ihre Vorstufe voraus, und diese hat sich zu jener zu vollenden.

Auch die Sätze über die Einheit der Tugend werden von unserem Philosophen in seiner späteren Zeit wesentlich berichtigt. Denn daran zwar hält er fortwährend fest, dass alle besondern Tugenden nur die Verwirklichung der Tugend seien, und dass das Wissen, oder die Weisheit, nicht ohne die übrigen gedacht werden könne: die Gerechtigkeit soll alle Tugenden in sich befassen, und in der vollendeten philosophischen Tugend sollen alle sittlichen Bestrebungen zur Einheit zusammengehen; aber statt hiebei stehen zu bleiben, wird jetzt zugegeben, dass diese Einheit der Tugend eine Mehrheit von Tugenden nicht ausschliesse, und dass auf unvollkommeneren Stufen der sittlichen Bildung ein Theil von diesen auch ohne die übrigen sein könne, ohne dass er doch darum wirkliche Tugend zu sein aufhörte [3]). Den Grund jener Mehrheit aber sucht Plato — und

1) S. o. S. 372 ff.

2) S. o. S. 403 f. vgl. Rep. VII, 518, D: αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς (scil. πρὸς τὸ ὄν) χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. Desshalb, heisst es im Vorhergehenden, sei hier eine eigenthümliche methodische und wissenschaftliche Bildung nothwendig.

3) M. vgl. hierüber Polit. 309, D ff., namentlich aber die Gesetze, deren Aeusserungen über den Gegensatz der Tapferkeit und Besonnenheit (I, 630, E f.

eben diess ist das Eigenthümliche seiner Theorie — nicht in der Verschiedenheit der Objekte, auf welche sich die sittliche Thätigkeit bezieht, sondern in der Verschiedenheit der in ihr wirkenden geistigen Kräfte (oder nach seiner Auffassung: der Theile der Seele); und er gewinnt auf diesem Wege die vier bekannten Grundtugenden, welche zwar schon in den sophistischen und sokratischen Untersuchungen besonders hervortreten, welche jedoch erst durch Plato, und auch durch ihn in seiner späteren Zeit [1]), definitiv festgestellt worden zu sein scheinen. Besteht nämlich die Tugend der Seele in der rechten Beschaffenheit und dem richtigen Verhältniss ihrer Theile, darin, dass jeder einzelne derselben sein Geschäft wohl verrichtet, und alle zusammen im Einklang stehen, so muss 1) die Vernunft mit klarer Einsicht in das, was der Seele heilsam ist, das Seelenleben beherrschen, und diess ist die Weisheit; es muss 2) der Muth die Aussprüche der Vernunft über das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, gegen Lust und Schmerz bewahren, und diess ist die Tapferkeit, welche daher nach platonischer Lehre ursprünglich ein Verhalten des Menschen gegen sich selbst, und erst in zweiter Reihe ein Verhalten gegen äussere Gefahr ist; es muss 3) der begehrende Theil, ebenso, wie der Muth, sich der Vernunft unterordnen, und diess ist die Selbstbeherrschung oder Besonnenheit, die Sophrosyne; es muss endlich 4) ebendadurch die rechte Ordnung und Zusammenstimmung im Ganzen des Seelenlebens erhalten werden, und diess ist die Gerechtigkeit [2]).

II, 661, E f. III, 696, B. XII, 963, E u. ö.) in Plato's Sinn nur auf die gewöhnliche Gestalt dieser Tugenden bezogen werden können. Etwas Auffallendes behalten aber diese Aeusserungen auch dann: in seiner früheren Zeit würde sich Plato kaum so ausgesprochen haben, ohne auch nur mit einem Wort anzudeuten, dass eine Tapferkeit z. B., die aller Selbstbeherrschung entbehrt, auch keine wahre Tapferkeit sei.

1) Der Protagoras 330, B ff. nennt als fünfte noch die Frömmigkeit (ὁσιότης), die speciell im Euthyphro besprochen wird, ebenso der Laches 199, D und der Gorgias 507, wogegen der letztere die Weisheit in der σωφροσύνη zu befassen scheint, von der er beweist, dass sie alle Tugenden in sich schliesse. Aehnlich werden Xen. Mem. IV, 6 die Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit genannt; der letztern wird Mem. III, 9, 4 die σωφροσύνη gleichgesetzt. Rep. II, 402, C soll so wenig, als Theät. 176, B, eine vollständige Aufzählung der Haupttugenden gegeben werden.

2) Rep. IV, 441, C ff.

Denken wir uns nun diese Tugendlehre in der Art weiter ausgeführt, dass im Einzelnen gezeigt würde, welche Thätigkeiten aus jeder der vier Tugenden hervorgehen, und wie sich jede in den verschiedenen Lebensverhältnissen zu bewähren habe, so würden wir eine Darstellung der speciellen Moral von platonischem Standpunkt aus erhalten. Plato selbst jedoch hat sich diese Aufgabe, so weit wir nach seinen Schriften urtheilen können, nicht gestellt; wir würden ihm daher Fremdartiges unterschieben, wenn wir den Versuch machten, aus seinen vereinzelten Aeusserungen ein ausgeführteres System der Pflichten oder der Tugenden zusammenzusetzen [1]). Dagegen wird es nicht unangemessen sein, wenn wir mit Uebergehung alles minder Charakteristischen Plato's sittliche Weltansicht an einigen Punkten zur Anschauung bringen, deren eigenthümliche, theils von der allgemein griechischen, theils von der modernen abweichende Auffassung unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Einiges der Art ist uns bereits vorgekommen. So haben wir gesehen, dass unser Philosoph durch den Grundsatz, der Gerechte dürfe auch den Feinden nur Gutes erweisen, weit über die Schranken der gewöhnlichen griechischen Sittenlehre hinausgreift [2]). Auch jene eigenthümlichen Ansichten über Lüge und Wahrhaftigkeit mussten schon früher [3]) berührt werden, wornach die eigentliche Lüge nur in der Selbsttäuschung besteht, nur diese unter allen Umständen und unbedingt verwerflich, die Täuschung Anderer dagegen in allen den Fällen erlaubt ist, wo sie ihnen zum Besten gereicht; wesshalb denn Plato in seinem Staate zwar den Einzelnen als solchen jede Unwahrheit verbietet, der Staatsbehörde dagegen ebendieselbe als Hülfsmittel der Erziehung und der Regierung [4]) in verfänglicher Weise gestattet. Ueber einen weiteren, tief in das griechische Volksleben eingreifenden Gegenstand, die Knabenliebe, ist gleichfalls schon früher [5]) gesprochen worden; hier fügen wir nur die Bemer-

1) Wie diess Tennemann Plat. Phil. IV, 115 ff. thut.

2) S. 377, 3.

3) S. 375, 4. 5, wozu weiter Rep. III, 389, B f. 414, B. V, 459, C ff. VI, 485, C. Gess. II, 663, D zu vergleichen sind.

4) Jenes, wie wir auch später finden werden, sofern die Jugend zuerst durch Mythen erzogen werden soll, Dieses, wenn bei der Vertheilung der Frauen und der Eintheilung der Bürger in die drei Stände allerlei Dichtungen und selbst falsche Loose in Anwendung gebracht werden.

5) S. 384 ff.

kung hinzu, dass Plato in der sittlichen Behandlung dieses Verhältnisses durchaus dem Sokrates [1]) folgt. Einerseits schliesst er sich darin allerdings der Sitte seines Volks an, und auch die sinnlich-ästhetische Seite der griechischen Liebe ist ihm keineswegs fremd: die Freundschaft wird ihm zum Eros, zu einer leidenschaftlichen Erregung, deren Wirkungen auf den Menschen mit brennenden Farben geschildert werden [2]), und er selbst macht dieser Leidenschaft nicht blos jene unschuldigeren Zugeständnisse, die aber doch immer das geschlechtliche Element verrathen, welches hier mit im Spiel ist [3]), sondern er äussert sich auch über ihre stärksten Verirrungen mit einer Milde [4]), welche uns in hohem Grad auffallen müsste, wenn wir uns nicht erinnerten, dass Plato eben ein Grieche war. Zugleich verbirgt er aber doch nicht, dass er selbst diese Verirrungen entschieden missbilligt. Schon der Phädrus [5]) bezeichnet sie als eine Entwürdigung des Göttlichen, welchem die Liebe eigentlich gilt, als eine thierische und naturwidrige Lust, zu der nur das schlechtere Seelenross den Menschen fortreisse; die Republik erklärt, mit der reinen und schönen Stimmung einer sittlichen Liebe sei die Aufregung und Zuchtlosigkeit jenes sinnlichen Genusses unvereinbar [6]); und ebenso behandeln ihn die Gesetze [7]) als etwas durchaus Widernatürliches und Sittenverderbliches, das ein wohlgeordneter Staat nicht dulden dürfe. Nicht ganz so streng urtheilt diese Schrift über die einfache Unzucht; aber doch will sie auch diese aus dem Staate verbannt, oder wenigstens in die äusserste Verborgenheit zurückgedrängt wissen [8]), während noch die Republik [9]) denen, welche

1) M. s. über diesen S. 110.

2) Phädr. 251, A ff. Symp. 215, D ff. 218, A vgl. 192, B ff.

3) Rep. III, 403, B. V, 468, B f.

4) Phädr. 256, B f.: wenn die Liebenden durch ihre Leidenschaft in unbewachten Augenblicken zu weit geführt werden, es komme diess aber nicht zu oft vor, und sie bleiben sich ihr Leben lang treu, so werden sie zwar das Höchste nicht erreichen, aber doch immer nach dem Tod ein seliges Loos haben.

5) 250, E f. 253, E ff. 256, B f.

6) III, 402, E. Die gleiche Wahrheit stellt das Gastmahl 216, C ff. am Beispiel des wahren Erotikers, des Sokrates, geschichtlich dar.

7) I, 636, C. 836, B ff. 838, E. 841, D.

8) VIII, 839, A. 840, D. 841, D.

9) V, 461, B.

durch Erzeugung von Kindern ihre Pflicht gegen das Gemeinwesen erfüllt haben, den geschlechtlichen Verkehr freigegeben hatte. Für das Verhältniss der beiden Geschlechter hat aber Plato freilich den richtigen Gesichtspunkt überhaupt noch nicht gefunden. Da ihr Artunterschied von ihm auf die körperlichen Geschlechtseigenschaften beschränkt, im Uebrigen aber nur der Gradunterschied zwischen grösserer und geringerer Kraft übriggelassen wird [1]), so kann er die Geschlechtsverbindung auch nur physiologisch auffassen; und je weniger nun diese Seite für ihn eine selbständige Bedeutung haben kann, um so natürlicher ist es, dass er bei der griechischen Ansicht über die Ehe stehen bleibt, nach welcher dieselbe ihren Zweck ausser sich, in der Erzeugung von Kindern für die bürgerliche Gesellschaft hat [2]); ja in seinem Staat treibt er diesen Standpunkt so auf die Spitze, dass der sittliche Charakter der Ehe ganz darüber verloren geht. Andererseits sucht er nun allerdings das bei den Griechen so sehr vernachlässigte weibliche Geschlecht sittlich und geistig zu heben [3]); aber er hat eine viel zu geringe Meinung von seinem eigenthümlichen Berufe, er ist in dem griechischen Vorurtheil, welches nur der Thätigkeit des Mannes einen höheren Werth zuerkannte, zu tief befangen, als dass ihm diess durch Veredlung des weiblichen Wirkungskreises, als solchen, und nicht vielmehr nur durch seine Aufhebung möglich wäre: die Weiber sollen an der Lebensweise, der Erziehung und den Geschäften der Männer in einem Umfang theilnehmen, wie es sich mit der Eigenthümlichkeit und den sittlichen Anforderungen ihrer Natur allerdings nicht verträgt [4]). Das Auffallende seiner Vorschläge rührt hier, wie in so manchen anderen Fällen, in letzter Beziehung davon her, dass er über die Sitte und die Lebensansicht seines Volks hinausstrebt, ohne sich doch von ihren Mängeln gänzlich befreien, und das schon erreichen zu können, was sich in der Folge auf einem anderen Boden gestaltet hat.

1) Rep. V, 451, D ff. 454, D ff., womit freilich nicht völlig übereinstimmt, was S. 526 f. aus dem Timäus und Phädrus angeführt wurde. Vgl. S. 552. Auch Rep. IV, 431, C. V, 469, D. Gess. VI, 781, A f. wird die Schwäche und Unvollkommenheit des weiblichen Geschlechts weit stärker betont.

2) Gess. IV, 721, B f. vgl. VI, 773, B. E. 783, D.

3) M. vgl. in dieser Beziehung vorläufig was Gess. VII, 804, D—806, C über die Vernachlässigung der weiblichen Erziehung bemerkt wird.

4) Das Nähere hierüber in den Erörterungen über den Staat der Republik und der Gesetze.

Noch weniger ist ihm das Letztere bei zwei weiteren Punkten gelungen, deren wir hier gleichfalls erwähnen müssen. Die griechische Geringschätzung der materiellen Arbeit wird von ihm nicht blos beibehalten, sondern noch gesteigert, und an der Sklaverei, diesem Krebsschaden der alten Welt, nimmt er keinen Anstoss, wenn er auch ihre praktischen Uebelstände durch verständige Behandlung zu mildern sich bemüht. Jene Beschäftigungen, welche der Grieche so vornehm als »banausisch« zu brandmarken pflegte, müssen unserem Philosophen schon desshalb erniedrigend und des Freien unwürdig erscheinen, weil sie den Sinn an das Körperliche fesseln, statt ihn von demselben hinweg und dem Höheren zuzulenken [1]. Sie alle beziehen sich, wie er glaubt, nur auf die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse, es ist nur der sinnlich begehrende Theil der Seele, nicht die Vernunft noch der Muth, von dem sie ausgehen, und den sie üben [2]. Plato kann es sich daher nicht anders denken, als dass in dem, welcher sich ihnen widmet, die edleren Kräfte schwach werden, und die niedrigen zur Herrschaft gelangen, dass er an Seele und Leib verkümmere, und keinerlei persönliche Tüchtigkeit erlange [3]; und er verbietet aus diesem Grunde in seinen beiden politischen Werken (s. u.) den Vollbürgern nicht allein Handel und Gewerbe, sondern er will sie selbst von dem Landbau, welcher überall, ausser Sparta, für eine edle und freie Beschäftigung galt, ausschliessen. Die Gewerbtreibenden und die Landbauer andererseits werden in der Republik zur vollständigen politischen Unmündigkeit herabgedrückt, und auch ihrer Erziehung sich anzunehmen, findet Plato nicht der Mühe werth, denn an ihnen brauche dem Staat nicht viel zu liegen [4]. Aus ähnlichen Gesichtspunkten scheint er nun auch die Sklaverei vertheidigen zu wollen, wenn er sagt, die Unwissenden und niedrig Denkenden solle der Staatsmann in den

1) Anderer Meinung war, wie S. 113 f. gezeigt ist, Sokrates.

2) Vgl. S. 539 f.

3) Rep. IX, 590, C: βαναυσία δὲ καὶ χειροτεχνία διὰ τί, οἴει, ὄνειδος φέρει; ἢ δι' ἄλλο τι φήσομεν, ἢ ὅταν τις ἀσθενὲς φύσει ἔχῃ τὸ τοῦ βελτίστου εἶδος, ὥστε μὴ ἂν δύνασθαι ἄρχειν τῶν ἐν αὑτῷ θρεμμάτων [= τῶν ἐπιθυμιῶν], ἀλλὰ θεραπεύειν ἐκεῖνα u. s. f. VI, 495, D: der Mangel an wahren Philosophen hat die Folge, dass sich unwürdige Leute von irgend einem Gewerbe aus in die Philosophie werfen, ὑπὸ τῶν τεχνῶν τε καὶ δημιουργιῶν, ὥσπερ τὰ σώματα λελώβηνται, οὕτω καὶ τὰς ψυχὰς ξυγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυμένοι διὰ τὰς βαναυσίας ... ἢ οὐκ ἀνάγκη;

4) Rep. IV, 421, A u. a. St. s. u.

Sklavenstand herabstossen [1]). Es liegt hierin der Gedanke angedeutet, welchen in der Folge Aristoteles für jenen Zweck ausgebeutet hat, dass diejenigen, welche geistiger Thätigkeit und sittlicher Freiheit unfähig sind, in körperlichen Dienstleistungen einem fremden Willen zu gehorchen haben. Indessen verfolgt Plato diesen Gedanken in seinen Schriften nicht weiter; er setzt die Sklaverei voraus [2]), und auch die Erinnerung an die Gefahr, welche ihm selbst in Aegina gedroht hatte, kann ihn in dieser Voraussetzung nicht gestört haben, aber ihre ausdrückliche Rechtfertigung scheint er für überflüssig zu halten; was sie in Wahrheit freilich um so weniger ist, wenn man anerkennt, dass auch Sklaven nicht selten durch Tugend sich auszeichnen [3]). Dagegen giebt er über die Behandlung dieses Verhältnisses Vorschriften, die seiner Einsicht und Gesinnung alle Ehre machen: er verbietet, Hellenen zu Sklaven zu machen, oder als solche zu besitzen [4]), er warnt im Hinblick auf die Gefahren der Sklavenaufstände vor der Anhäufung sprach- und stammverwandter Sklaven, er dringt vor Allem auf eine menschliche und gerechte, aber zugleich auf eine strenge und gemessene Behandlung der Sklaven, bei der sie nicht durch Vertraulichkeit und unzeitige Nachsicht verwöhnt werden [5]). Dass aber eine Zeit kommen könne und müsse, wo man überhaupt keine Sklaven mehr habe, dieser Gedanke lag selbst einem Plato ganz ferne.

Schliesslich mag hier noch bemerkt werden, dass eine Streitfrage, über welche schon im Alterthum die Stimmen getheilt waren, die Frage nach der sittlichen Zulässigkeit des Selbstmords, von unserem Philosophen, im Anschluss an die Pythagoreer, verneint wird [6]), weil der Mensch als ein Eigenthum der Gottheit den ihm angewiesenen Ort nicht eigenmächtig verlassen dürfe. Anders urtheilte hierüber bekanntlich in der Folge die Stoa.

1) Polit. 309, A: τοὺς δ' ἐν ἀμαθίᾳ τ' αὖ καὶ ταπεινότητι πολλῇ κυλινδουμένους εἰς τὸ δουλικὸν ὑποζεύγνυσι γένος.

2) Z. B. Rep. V, 469, B f. 431, C. Gess. VI, 776, B ff.

3) Gess. VI, 776, D: πολλοὶ γὰρ ἀδελφῶν ἤδη δοῦλοι καὶ υἱέων τισὶ κρείττους πρὸς ἀρετὴν πᾶσαν γενόμενοι σεσώκασι δεσπότας καὶ κτήματα τάς τε οἰκήσεις αὐτῶν ὅλας.

4) Rep. V, 469, B f. Anderwärts tadelt zwar Plato den Gegensatz von Hellenen und Barbaren (s. o. 397, 1), aber er selbst ist mit seiner ganzen Denkweise darin befangen; vgl. auch S. 539, 8.

5) Gess. VI, 776, B—778, A.

6) Phädo 61, D ff.

Alles dieses indessen, und was sich sonst noch über einzelne Theile der sog. angewandten Moral aus den platonischen Schriften beibringen liesse, steht hier, wie bemerkt, nur vereinzelt; Plato selbst hat die systematische Anwendung seiner moralischen Grundsätze nur in der Politik versucht.

3. Der Staat. Wie die Tugend für den Einzelnen das höchste Gut ist, so ist sie auch der höchste Zweck des Staatslebens, und wie die richtige Verfassung der Einzelseele auf dem naturgemässen Verhältniss ihrer Theile beruht, so gilt das Gleiche auch vom Staate. Von den zwei umfassenden Werken, welche Plato dem Staatswesen gewidmet hat, fassen wir hier das erste, die Republik, nebst ihrem Vorläufer, dem Staatsmann, in's Auge, indem wir die Betrachtung der Gesetze einem späteren Ort aufsparen.

a. Zweck und Aufgabe des Staats. Wenn wir so eben die Tugend als den Zweck des Staatslebens bezeichnet haben, so scheint dem zunächst Plato selbst durch eine weit äusserlichere Ableitung desselben zu widersprechen: der Staat soll ihm zufolge [1]) daraus entstehen, dass die Kraft der Einzelnen zur Befriedigung ihrer sinnlichen Bedürfnisse nicht ausreicht und sie sich desshalb zu einer Gesellschaft verbinden; der ursprüngliche Staat soll daher ausschliesslich aus Handarbeitern bestehen, welche ohne künstliche Bedürfnisse und höhere Bildung das einfachste Leben führen, und nur die Ueppigkeit soll den Stand der Krieger und der Regierenden und mit ihnen den gesammten Staatsorganismus nöthig machen. Das Gleiche, nur in mythischer Form, sagt auch der Staatsmann, wenn er behauptet [2]), im goldenen Zeitalter haben die Menschen, unter der Obhut von Göttern in sinnlichem Ueberfluss lebend, noch keine Staaten, sondern blos Heerden gebildet, erst durch die Verschlimmerung der Welt seien Staaten und Gesetze nöthig geworden. Wie wenig es ihm indessen mit dieser Darstellung Ernst ist, giebt Plato selbst deutlich genug zu verstehen, indem er den angeblich „gesunden" Naturstaat in der Republik [3]) einen Staat von Schweinen nennen lässt, und dem goldenen Zeitalter nur für den Fall ein höheres Glück zugestehen will, als dem unsrigen, wenn die damaligen Menschen

1) Rep. II, 369, B ff.

2) 269, C ff. vgl. besonders 271, D ff. 274, B ff.

3) II, 372, D.

die äusseren Vortheile ihrer Lage zur Gewinnung eines höheren Wissens verwerthet haben. Jene Schilderungen werden daher wohl eher den Zweck haben, das falsche Ideal eines Naturstaats [1]) abzuweisen, als uns ernstlich über den Ursprung des Staatslebens zu belehren [2]). Nach Plato's eigentlicher Meinung wird sich dasselbe nur aus einer sittlichen Nothwendigkeit ableiten lassen [3]). Nun ist er allerdings durch seine Philosophie viel zu weit über den einseitig politischen Standpunkt seines Volks hinausgeführt, um dem Staat eine so unbedingte Bedeutung beizulegen, wie diess der altgriechischen Ansicht gemäss war. Wenn für diese der Staat das nächste Objekt aller sittlichen Thätigkeit, die Tugend des Mannes als solche mit der politischen Tüchtigkeit identisch war, so betrachtet Plato mit seinem Lehrer die Arbeit des Menschen an sich selbst als seine erste, die Theilnahme an der Staatsverwaltung nur als eine abgeleitete und bedingte Pflicht [4]); wenn sie keine höhere Aufgabe kannte, als das Wirken im Staate, so sieht er ein weit schöneres und lockenderes Ziel in dem Stillleben des Philosophen, in der Betrachtung des Ewigen und Wesenhaften; und diesem Höchsten gegenüber erscheinen ihm nicht blos die Zwecke der gewöhnlichen Politiker klein und werthlos, ihre Künste und Bestrebungen sklavenhaft, er sagt nicht blos von den gewöhnlichen Staaten, dass der Philosoph nur mit seinem Körper in ihnen wohne, mit seiner Seele dagegen ein Fremdling in denselben, mit ihren Verhältnissen unbekannt und von ihrem Getriebe unberührt bleibe [5]), ja dass jeder, dem es um's Recht zu thun sei, sich in ihnen von den öffentlichen Angelegenheiten fern halten müsse, wenn er nicht in kurzer Zeit

1) Wie dieses, nach unserer Vermuthung (oben S. 232), Antisthenes aufgestellt hatte.

2) Denn was Steinhart III, 710 f. gegen mich bemerkt, dass Plato solche Staaten, in denen eine natürliche Tugend herrsche, in vollem Ernst lobe, das trifft nicht zur Sache: ein Staat, in dem „statt des Gesetzes eine natürliche, angeborene und anerzogene Tugend herrscht", ist auch die platonische Republik, wogegen es der Staat des goldenen Zeitalters und der Rep. II geschilderte gar nicht nothwendig ist.

3) M. vgl. zu dem Obigen auch Susemihl II, 112 ff., dessen Abweichung von meiner Auffassung mir doch sehr unerheblich zu sein scheint.

4) Symp. 216, A vgl. oben S. 50.

5) Theät. 172, C — 177, B vgl. Rep. VII, 316, C ff. Gorg. 464, B ff. 518, E f. u. ö.

umkommen wolle [1]); sondern auch von seinem Philosophenstaat erklärt er [2]), die Besten darin werden nur gezwungen von den seligen Höhen der wissenschaftlichen Betrachtung zu den Geschäften des Lebens, in das dunkle Gefängniss der diesseitigen Welt herabsteigen. Wiewohl aber hiemit jener unbedingte und unmittelbare Werth des Staatslebens für ihn wegfällt, welcher es dem Griechen der älteren Zeit unmöglich machte, sich ein menschenwürdiges Dasein ohne politische Wirksamkeit zu denken, so ist es doch auch seiner Ansicht nach sittlich nothwendig; nur ist diese Nothwendigkeit eine blos mittelbare: der Staat ist weder der nächste noch der höchste Gegenstand menschlicher Thätigkeit, aber er ist die unerlässliche Bedingung für das Dasein der Wissenschaft und der Tugend, er ist das einzige Mittel, um ihre Entstehung und ihr Bestehen zu sichern, ihre Herrschaft in der Welt zu begründen. Wo es an der Erziehung und dem Unterricht fehlt, da ist die Tugend eine Sache des Zufalls; denn die Naturanlage allein reicht so wenig aus, sie zu erzeugen, dass gerade die Begabtesten unter dem Einfluss einer verkehrten Behandlung auf die verderblichsten Abwege zu gerathen pflegen, wenn sie nicht durch eine ungewöhnliche Gunst der Umstände bewahrt werden. Diese Erziehung aber, wo anders, als im Staat, wäre sie möglich? wie ja umgekehrt von einem schlecht eingerichteten Staatswesen weit die verderblichsten und die unwiderstehlichsten unter den übeln Einflüssen ausgehen, denen gerade die glänzendsten Talente in der Regel am Sichersten erliegen. So lange daher das Staatsleben ungesund und die öffentlichen Einrichtungen fehlerhaft sind, ist auf eine durchgreifende Hebung der sittlichen Zustände nicht zu hoffen; einige wenige Einzelne mögen vielleicht durch eine besondere Fügung für die Philosophie und die Tugend gerettet werden; auch sie aber können das Beste, wozu sie die Kraft hätten, schon für sich selbst nicht erreichen, und noch weit weniger für Andere leisten, sondern es ist Alles, wenn sie für ihre Person durchkommen, und weder mit dem Unrecht ihrer Umgebungen sich beflecken, noch im Kampf mit denselben vor der Zeit untergehen. Nur eine Umgestaltung des Staatswesens kann diesem Nothstand abhelfen, nur der Staat kann überhaupt den Sieg des

1) Apol. 31, E. Gorg. 521, D ff. Polit. 297, E ff. Rep. VI, 488, A ff. 496, C (s. S. 307, 2).

2) Rep. VII, 519, C ff. vgl. I, 347, B ff. VI, 500, B.

Guten über das Schlechte sicherstellen [1]. Der wesentliche Zweck des Staats ist mithin die Tugend seiner Bürger [2], die Glückseligkeit des Volksganzen [3] — Tugend und Glückseligkeit fallen ja aber zusammen — : der Staat ist seiner höchsten Aufgabe nach eine Erziehungsanstalt [4], die Pflege der Sittlichkeit und der Wissenschaft, mit Einem Wort die Philosophie, ist seine eigentliche und ursprüngliche Bestimmung, die Ziele dagegen, welche sich die gewöhnliche Staatskunst setzt, sind vollkommen werthlos, und sofern sie von jenem höheren Ziel ablenken, schlechthin verderblich [5]. Der wahre Staat wird mithin ein Musterbild der wahren Tugend sein müssen; wenn daher Plato den seinigen zunächst in der Absicht entwirft, den Begriff der Gerechtigkeit da zu suchen, wo er sich in grossen Zügen darstelle [6], und wenn er bei dem ersten Ruhepunkt

1) Rep. 490, E — 495, A. 496, A ff. (s. o. S. 295. 308). Tim. 87, A. Gorg. 521, D ff. vgl. was S. 372 ff. über die Zufälligkeit der gewöhnlichen Tugend angeführt wurde.

2) Gorg. 464, B, f.: die Aufgabe der Staatskunst ist die θεραπεία ψυχῆς. Ebd. 515, B: ἢ ἄλλου του ἄρα ἐπιμελήσει ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἢ ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν; ἢ οὐ πολλάκις ἤδη ὡμολογήκαμεν τοῦτο δεῖν πράττειν τὸν πολιτικὸν ἄνδρα; Ebd. 504, D. 513, D ff. 517, B. 518, E. Rep. VI, 500, D. Besonders oft kommen die Gesetze hierauf zu sprechen, z. B. I, 631, B ff. III, 688, A f. IV, 705, D. 707, C f. 718, C. V, 742, D ff. VI, 770, E. XII, 963, A.

3) Rep. IV, 420, B. 421, B f. VI, 500, D f. VII, 519, E, wo namentlich darauf gedrungen wird, dass es sich bei den Staatseinrichtungen um die Glückseligkeit des Ganzen, nicht um die eines Theils handle; vgl. Gess. IV, 715, B. VIII, 828, E.

4) Polit. 309, C: der Staatsmann solle die Bürger durch göttliche und menschliche Bande vereinigen. Unter den göttlichen nun verstehe er τὴν τῶν δικαίων πέρι καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως . . . τὸν δὴ πολιτικὸν καὶ τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην ἆρ' ἴσμεν ὅτι προςήκει μόνον δυνατὸν εἶναι τῇ τῆς βασιλικῆς μούσῃ τοῦτο αὐτὸ ἐμποιεῖν τοῖς ὀρθῶς μεταλαβοῦσι παιδείας; Eben dieses ist der leitende Gesichtspunkt für den platonischen Staat, dessen Ergebniss daher Tim. 27, A richtig in den Worten: δεδεγμένον ἀνθρώπους παρὰ σοῦ πεπαιδευμένους διαφερόντως zusammmengefasst wird.

5) Theät. 174, D ff. Euthyd. 292, B: Freiheit, Friede, Reichthum sind an sich weder Güter noch Uebel, soll die Staatskunst die Bürger glückselig machen, so muss sie ihnen Weisheit und Wissenschaft mittheilen. Gorg. 518, E: man lobt die alten Staatslenker, weil sie die Begierden des Volks befriedigt und die Stadt gross gemacht haben; ὅτι δὲ οἰδεῖ καὶ ὕπουλός ἐστι δι' ἐκείνους τοὺς παλαιοὺς, οὐκ αἰσθάνονται. ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωριῶν καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασι τὴν πόλιν.

6) Rep. II, 368, E ff.

seiner Schilderung den Sitz aller Tugenden in ihm nachweist [1]), so entspricht diess seinen Bestimmungen über die Aufgabe des Staatslebens vollkommen: jene Glückseligkeit des Ganzen, welche der letzte Zweck des Staats ist, besteht eben darin, dass sich die sittliche Idee in ihm als Ganzem verwirklicht.

Ist aber dieses das Ziel der bürgerlichen Gesellschaft, so liegt am Tage, dass ein Staat, der diesen Namen verdient, nur unter den gleichen Bedingungen und durch die gleichen Kräfte zu Stande kommen kann, durch welche die wahre Sittlichkeit überhaupt zu Stande kommt. Das Einzige aber, was die Sittlichkeit auf ihren festen Grund stellen, was sie ihren Triebfedern und ihrem Inhalt nach reinigen, was sie von der Zufälligkeit der gewöhnlichen Tugend befreien, ihr Dasein und ihren Bestand verbürgen kann, ist nach Plato die Philosophie [2]). Die höchste Aufgabe des Staatslebens wird sich daher nur dann lösen lassen, wenn es auf die Philosophie begründet wird. Nur wenn Alles im Staate, jede Einrichtung und jede Maassregel, von wissenschaftlicher Erkenntniss ausgeht, nur dann wird es möglich sein, dass Alles dem Einen Staatszweck dient, und richtig auf ihn berechnet ist; in demselben Maasse dagegen, wie irgend etwas dieser Leitung sich entzöge, müsste die Vollkommenheit des Gemeinwesens und die Erreichung seiner Bestimmung nothleiden. Die Grundvoraussetzung des wahren Staats ist daher die unbedingte Herrschaft der Philosophie im Staate, und ebendamit die Herrschaft der Philosophen [3]): „wenn nicht die Philosophen Herrscher werden oder die Herrscher aufrichtig und gründlich Philosophie treiben, wenn nicht die Macht im Staat und die Philosophie in Einer Hand liegen, giebt es kein Ende ihrer Leiden für die Staaten und für die Menschheit“ [4]). Diese Worte enthalten den Schlüssel für Plato's ganze Politik.

1) IV, 427, D ff. 443, B. Das Genauere sogleich.

2) S. o. S. 372 ff.

3) Gerade nach Plato kann ja das Wissen am Wenigsten von der Person des Wissenden getrennt, es kann nicht als Lehrsatz besessen, sondern nur als Kunst geübt, und auch jedes besondere Wissen kann nur von dem Philosophen richtig angewandt werden (s. S. 389, 4), wie denn eben desshalb (Polit. 294, A s. S. 579) im Staate nicht das Gesetz, sondern der ἀνὴρ μετὰ φρονήσεως βασιλικὸς die höchste Gewalt haben soll.

4) Rep. V, 473, C vgl. Polit. 293, C: πολιτείαν . . ταύτην ὀρθὴν διαφερόντως

b. Die Verfassung des Staats. Das Wesentliche, worauf es für den Staat ankommt, ist die unbedingte Herrschaft der wahren Staatskunst, der Philosophie. Auf welchem Wege und in welchen Formen dieser Erfolg herbeigeführt wird, diess erscheint zunächst als gleichgültig. Ob Einer oder ob Mehrere, ob Wenige oder ob Viele, ob die Reichen oder die Armen die Gewalt in Händen haben, ob sie dieselbe mit dem Willen des Volks ausüben, oder gegen denselben, ob sie nach festen Gesetzen regieren, oder ohne Gesetze, ob sie gelinde oder strenge Mittel in Bewegung setzen, daran ist wenig gelegen: wenn nur gut und kunstgemäss, aus richtiger Erkenntniss heraus und zum gemeinen Besten regiert wird, alles Andere ist Nebensache [1]. Indessen ist diess doch blos eine vorläufige Erklärung, welche uns abhalten soll, das Zufällige mit dem Wesentlichen zu verwechseln; bei genauerer Erwägung findet Plato selbst, dass jene Bestimmungen doch nicht so ganz unerheblich sind, wie es zunächst scheinen konnte. Was nämlich für's Erste die Frage betrifft, ob eine Regierung mit Zustimmung des Volks oder durch Gewalt herrschen solle, so lässt sich, wie Plato glaubt, nicht erwarten, dass vernünftige Staatseinrichtungen jemals bei der Masse der Bevölkerung ohne Zwang Eingang finden werden. Es ist ja keine angenehme Behandlung, welcher der wahre Staatskünstler seine Pflegbefohlenen unterwirft, es ist eine bittere Arznei, die er ihnen verordnet: er weiss ihren Neigungen nicht zu schmeicheln, ihre Begierden nicht zu befriedigen, er will sie in einer strengen Schule zur Tugend und Weisheit erziehen; wie wäre es möglich, dass eine solche Zucht denen von Anfang an zusagte, die eben erst durch sie zur Sittlichkeit geführt werden sollen? [2] Plato erklärt daher offen, ein Staat, wie er ihn im Sinn hat, könnte ohne durchgreifende und gewaltsame Mittel nicht wohl zu Stande kommen [3]; wäre er erst begründet, dann allerdings, glaubt er, würde in

εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ᾗ τις ἂν εὑρίσκοι τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας u. s. w.

1) Polit. 292, A — 297, B.

2) Vgl. Gorg. 521, D ff.

3) Rep. VII, 540, D ff.: der philosophische Herrscher müsste alle Bewohner der Stadt, die über 10 Jahre alt wären, austreiben, um die Uebrigen nach seinen Grundsätzen zu erziehen. Polit. 293, D. 308, D ff.: der wahre Staatskünstler wird keine schlechten Stoffe in seinen Staat aufnehmen; wer sich

keinem anderen eine solche Eintracht und eine so allgemeine Zufriedenheit zu finden sein, wie in dem seinigen [1]). Wenn es ferner zunächst für gleichgültig erklärt war, ob sich der Regent an die bestehenden Gesetze binde, oder nicht, so zeigt sich in der Folge, dass es verkehrt wäre, den wirklich einsichtigen Staatsmann durch Gesetze zu beschränken, die sich als ein Allgemeines der Eigenthümlichkeit der einzelnen Personen und Fälle doch nie völlig anschmiegen, und als ein Unveränderliches mit den wechselnden Verhältnissen nie gleichen Schritt halten können [2]); nur wo die wahre Staatskunst fehlt, da freilich ist es besser, sich an Gesetze zu binden, welche durch die Erfahrung bewährt sind, als dem unverständigen oder selbstsüchtigen Belieben zu folgen [3]). Was weiter den Unterschied der Armen und Reichen betrifft, so weiss Plato viel zu gut, wie gefährlich dieser Gegensatz den Staaten zu werden pflegt [4]), als dass er nicht Vorkehrungen dagegen treffen sollte; und so werden wir später finden, wie er in dem einen von seinen politischen Werken denselben durch eine allgemeine Gütergemeinschaft in der Wurzel aufzuheben, in dem anderen ihn wenigstens auf das Maass des Unschädlichen zu beschränken bemüht ist. Mag es endlich an sich noch so gleichgültig sein, wie Viele die höchste Gewalt in der Hand haben: wer so entschieden, wie unser Philosoph, überzeugt ist, dass die grosse Masse niemals die wahre Staatskunst besitzen, oder auch nur den, welcher sie besitzt, ertragen werde, dass unter tausend Männern noch lange nicht fünfzig Staatsmänner sein können [5]), für den versteht es sich von selbst, dass er die Befähigung

nicht zur Tugend erziehen lässt, der möge getödtet oder verbannt, wer nicht aus der Unwissenheit zu erheben ist, der möge in den Sklavenstand versetzt werden.

1) Vgl. Rep. V, 462, A — 464, B. 465, D ff.

2) Polit. 294, A — 295, B. 297, A — 299, E. Was den Gesetzen hier vorgeworfen wird, ist in letzter Beziehung das Gleiche, was der Phädrus (s. oben S. 358) gegen alle schriftliche Darstellung einwendet; auch sie wollen (Polit. 294, C) keiner Frage Rede stehen und keine Belehrung annehmen. Wirklich macht auch der Phädrus 257, E. 277, D von seinen Grundsätzen ausdrücklich die Anwendung auf die Gesetze.

3) Polit. 295, B. 297, B ff. 300, A ff.

4) Rep. IV, 422, E f.

5) Polit. 292, E f. 297, E ff. Gorg. 521, D ff. Apol. 31, E. Rep. VI, 488, A ff.

zur Herrschaft auf Einen oder ganz Wenige beschränken wird [1]). Die Verfassung des platonischen Staats kann daher nur die Aristokratie sein [2]), eine Herrschaft der Tugend und der Einsicht, die von Einem oder von Wenigen ausgeübt wird: wie in der Seele der einfachste und dem Umfang nach kleinste Theil herrschen soll, so gebührt auch im Staate das Scepter der Minderheit, welche durch ihr Wissen und ihren Charakter über alle Anderen hervorragt [3]).

Näher wird diess so ausgeführt. Da jedes Geschäft besser besorgt wird, wenn man sich ihm ganz widmet, als wenn man sich an verschiedenartige Beschäftigungen zerstreut, so ist auch für die Thätigkeit im Gemeinwesen Arbeitstheilung nothwendig. Jeder soll dem Ganzen den Dienst leisten, zu dem er nach Anlage und Bildung vorzugsweise geeignet ist, und Keiner soll über diese seine besondere Aufgabe hinausgehen. Es muss mithin die Regierung des Staats und der Schutz gegen innere und äussere Feinde anderen Personen anvertraut werden, als die Beschaffung der Lebensbedürfnisse, und demnach sind zunächst diejenigen, welchen die Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten obliegt, die „Wächter" des Staats, von den Handarbeitern zu sondern; weiter muss aber auch unter den Ersteren zwischen Befehlenden und Gehorchenden, zwischen den eigentlichen Regenten und ihren Gehülfen unterschieden werden [4]). Wir erhalten somit drei Stände: das Volk, d. h. die Landbauer und Gewerbtreibenden, der Nährstand [5]); die Wächter oder Krieger,

1) Polit. 293, A: ἑπόμενον δὲ οἶμαι τούτῳ τὴν μὲν ὀρθὴν ἀρχὴν περὶ ἕνα τινὰ καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους δεῖν ζητεῖν. In der Republik erscheint der regierende Stand allerdings etwas zahlreicher, wiewohl er doch immer noch einen sehr kleinen Theil der Bevölkerung bilden soll (s. IV, 428, E); diess ist aber hier nur desshalb möglich, weil für eine methodische Ausbildung zur Regierungskunst gesorgt ist. Plato's politisches Ideal selbst hat sich im „Staat" nicht (wie Steinhart Pl. W. III, 611 glaubt) verändert.

2) So nennt er selbst seine ideale Verfassung Rep. IV, 445, D. VIII, 544, E. 545, C. IX, 587, D vgl. III, 412, C ff. VIII, 543, A. Im Politikus (s. u.) bezeichnet er mit diesem Namen die verfassungsmässige Herrschaft einer Minderzahl. In den Gesetzen wird er III, 681, D. IV, 712, C f. im gewöhnlichen Sinn, dagegen III, 701, A, wie es scheint, lobend von einer Herrschaft der Besten gebraucht.

3) Rep. IV, 428, E vgl. m. IX, 588, C f.

4) Rep. II, 374, A ff. vgl. 369, E ff. III, 412, B. 413, C ff.

5) γεωργοὶ καὶ δημιουργοὶ III, 415, A; δῆμος V, 463, A; μισθοδόται καὶ τροφεῖς ebd.; ἀρχόμενοι IV, 431, D.

der Wehrstand [1]; die Regierenden [2], oder der Beamtenstand, welcher aber hier, wie wir finden werden, zugleich der Lehrstand ist. Die Natur selbst hat zu diesem Standesunterschied den Grund gelegt, indem sie die Anlagen verschieden vertheilt, und die Einen durch ihren Muth, die Anderen durch ihre Denkkraft über die Masse der Menschen erhoben hat [3]; Sache der Staatskunst ist es, das Verhältniss der drei Stände richtig zu ordnen. Diese Ordnung aber, worin anders könnte sie gesucht werden, als darin, dass jeder von ihnen seinem Geschäft obliegt, ohne in den Wirkungskreis der übrigen einzugreifen? wie ja auch umgekehrt nichts einem Staat grössere Gefahr bringt, als wenn die Grenzen ihrer Thätigkeit verrückt, oder die öffentlichen Geschäfte einem Solchen, den die Natur nicht dazu bestimmt hat, übertragen werden, wenn der Gewerbtreibende Krieger und der Krieger Regent sein will, oder wenn Einer und derselbe auf alle diese Verrichtungen zugleich Anspruch macht [4]. Alles daher, was zum Geschäft der Regierung gehört, muss ausschliesslich dem Stande der Regierenden zufallen: seine Regierungsgewalt ist eine unbeschränkte und ungetheilte. Ebenso ausschliesslich ist die Vertheidigung des Staats nach innen und nach aussen auf den zweiten Stand beschränkt: die Masse des Volks hat sich mit den Waffen nicht zu befassen, deren Führung sie ja doch hinreichend zu erlernen nicht im Stand ist. Dafür sind aber auch die höheren Stände von aller Erwerbthätigkeit ausgeschlossen: Landbau und Gewerbe sind nur dem dritten Stande gestattet, den zwei anderen sind nicht blos diese gemeinen Beschäftigungen, son-

1) Gewöhnlich φύλακες oder ἐπίκουροι, auch προπολεμοῦντες (IV, 423, A. 429, B. 442, B. VIII, 547, D. Tim. 17, C) oder στρατιῶται (III, 398, B. IV, 429, E. V, 470, A) genannt.

2) In der Regel ἄρχοντες oder τὸ προεστὸς (IV, 428, E), mit den Kriegern zusammen (z. B. V, 463, B f.) φύλακες, im Unterschied von ihnen III, 414, B. IV, 428, D vgl. 415, C φύλακες παντελεῖς oder τέλειοι, die eigentlichen Wächter, denen die Krieger eben als blosse ἐπίκουροι zur Seite stehen.

3) Rep. III, 415, A ff. wird diess mythisch so ausgedrückt, dass gesagt wird, denen, welche sich zu Regenten eignen, sei Gold, den Kriegern Silber, den Gewerbtreibenden Kupfer und Eisen in der Seele beigemischt; in der Regel werden nun die Kinder den Eltern ähnlich sein, doch könne es auch vorkommen, dass ein Sohn aus höherem Stand sich seiner Natur nach nur für einen niedrigeren eigne; vgl. oben S. 545.

4) Rep. IV, 433, A ff. 435, B. III, 415, B f.

dern es ist ihnen schon die erste Bedingung derselben, der Privatbesitz, untersagt, sie haben sich ganz und gar dem Allgemeinen zu widmen und werden von dem Gemeinwesen durch die Arbeit des dritten Standes unterhalten [1]). Auf der Bewahrung und der richtigen Ausführung dieser Einrichtung beruht die Tugend des Staates: er ist weise, wenn die Regierenden im Besitz des wahren Wissens sind; er ist tapfer, wenn die Krieger an der richtigen Vorstellung über das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, den Schmerzen und Gefahren wie der Lust und Begierde gegenüber, unerschütterlich festhalten; seine Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) besteht darin, dass Regierende und Regierte einstimmig darüber sind, wer im Staate zu herrschen und wer zu gehorchen hat, denn dann werden die sinnlichen Begierden des grossen Haufens von der Vernunft und den edeln Trieben der Besseren im Zaume gehalten werden; seine Gerechtigkeit liegt in dem Ganzen dieses Verhältnisses, darin, dass Jeder das ihm zukommende Geschäft verrichtet und die Grenzen desselben nicht überschreitet (in der οἰκειοπραγία der drei Stände) [2]). Speciellere Verfassungsgesetze hält Plato, wie alle Einzelgesetzgebung, wie wir bereits wissen [3]), in einem wohleingerichteten Staate für entbehrlich, ja für schädlich; nur das bemerkt er, dass die Regierenden den grösseren Theil ihrer Zeit der philosophischen Betrachtung, den kleineren abwechslungsweise den Staatsgeschäften widmen sollen [4]), so dass demnach diese durch einen wechselnden Ausschuss aus der regierenden Klasse besorgt würden.

Diese Verfassung ist nun freilich durch den Satz von der Arbeitstheilung nur unvollständig begründet. Denn theils wird dieser Grundsatz selbst äusserlich genug aus Zweckmässigkeitsrücksichten abgeleitet, theils wäre mit demselben noch nicht bewiesen, dass die Arbeit für das Gemeinwesen und die Stellung in demselben gerade in dieser Weise vertheilt werden muss. Es ist aber auch offenbar nicht jener Satz, auf welchem der Unterschied der Stände und die Verfassung des Staats eigentlich beruht, sondern diese

1) A. a. O. II, 374, A—E. III, 415, D ff. vgl. was sogleich über die Lebensweise der φύλακες weiter anzuführen sein wird.

2) IV, 427, D ff.

3) S. S. 579, 2 vgl. Rep. IV, 425, A ff.

4) VII, 519, D ff. 540, A f.

Bestimmungen haben allgemeinere Gründe, und die Lehre von der Arbeitstheilung ist erst nachträglich zu ihrer wissenschaftlichen Rechtfertigung aufgestellt. Die Alleinherrschaft der Philosophen folgte, wie schon gezeigt wurde, unmittelbar aus Plato's Begriffen von der Aufgabe des Staats und den Bedingungen der wahren Sittlichkeit, ja schon aus dem sokratischen Grundsatz, dass nur die Wissenden zur Herrschaft berechtigt seien. Dass nun aber die Mehrzahl der Staatsangehörigen dieser Herrschaft sich freiwillig fügen werde, konnte der Philosoph, welcher von der Einsicht und dem sittlichen Standpunkt der grossen Masse einen so geringen Begriff hat, unmöglich annehmen; er musste also die philosophischen Regenten mit der Macht ausrüsten, den Gehorsam gegen ihre Anordnungen zu erzwingen, er musste ihnen eine hinreichende Anzahl von tüchtigen und willigen Werkzeugen zur Seite stellen; denn ihrer selbst werden es immer, wie wir gesehen haben, zu wenige sein, um dieser Aufgabe zu genügen. Ein eigener Kriegerstand war somit weit mehr durch Rücksichten der inneren Verwaltung, als durch den Zweck der äusseren Landesvertheidigung gefordert, wie denn Plato selbst die Bedenken, welche in letzterer Hinsicht seiner Einrichtung im Weg stehen, weder ganz übersehen noch hinreichend beseitigt hat [1]). Dass endlich die höheren Stände aller erwerbenden Thätigkeit sich enthalten, diess hätte der Philosoph, auch abgesehen von dem Grundsatz der Arbeitstheilung, schon desshalb angemessen finden müssen, weil er als ächter Aristokrat die materielle Arbeit viel zu tief verachtet, und ihr einen viel zu übeln Einfluss auf den Charakter zuschreibt, um von denen, welche sich ihr widmen, die politische und kriegerische Tüchtigkeit erwarten zu können, deren seine „Wächter" bedürfen [2]). Die Unterscheidung der Stände und die unbedingte Unterordnung der niederen unter die höheren war daher schon durch Plato's politische Ansichten gefordert. Zugleich boten aber diese Bestimmungen weiter den Vortheil, dass der Staat durch dieselben die gleiche Gliederung erhielt, wie die menschliche Seele und das Weltganze, dass er ein Bild des Menschen im Grossen und ein Abbild der Welt im Kleinen darstellte: denn wie die drei Stände einerseits den drei Theilen der Seele entsprechen [3]), so

1) M. vgl. Rep. IV, 422, A ff.

2) M. s. hierüber, was S. 571. 579, 2. 581, 3 angeführt wurde.

3) Vgl. Rep. II, 368, E. IV, 434, C ff. u. oben S. 580, 3.

lassen sie sich andererseits auch mit den drei Theilen des Universums vergleichen, der erste Stand mit der Idee, der zweite mit der Seele, der dritte mit der Körperwelt [1]). Nur durch diese Bestimmung endlich war es Plato möglich, seinen Begriff der Gerechtigkeit auf den Staat anzuwenden, ihn zu dem Kunstwerk zu machen, das er sein musste, um seiner Auffassung des Sittlichen zu entsprechen. Die Tugend besteht ihm — nach griechischer, und vor Allem nach pythagoreïscher Anschauung — in der Harmonie, in der Zusammenstimmung aller Theile und ihrer Unterordnung unter den Zweck des Ganzen [2]); und wäre auch damit an sich freilich eine freiere Bewegung des Staatslebens, in welcher die verschiedenen politischen Thätigkeiten von denselben Personen theils abwechselnd, theils zusammenwirkend ausgeübt würden, nicht ausgeschlossen, so musste ihm doch, selbst abgesehen von seinem philosophischen Absolutismus, eine andere Auffassung besser zusagen. Er liebt es ja überhaupt, das begrifflich Verschiedene auch äusserlich auseinanderzuhalten, die Momente des Begriffs zu klaren und abgerundeten Anschauungen zu verdichten. Diesem plastischen Interesse ist es ganz angemessen, dass sich ihm die verschiedenen politischen Thätigkeiten an ebensoviele Stände vertheilen, welche scharf geschieden nur ihrer eigenthümlichen Aufgabe leben, nur diesen bestimmten Begriff in sich darstellen sollen. Wie die Idee einer eigenen Welt ausserhalb der Erscheinungswelt zufällt, so fällt die Vernunft des Staats einem eigenen, ausser und über dem Volk stehenden Stand zu, und wie zwischen die Idee und die Erscheinung die bewegende Kraft, oder die Seele, als besonderes Wesen sich einschiebt, so tritt zwischen die regierenden Philosophen und das Volk der Kriegerstand, welcher die Beschlüsse der Regenten ausführt, in die Mitte. Alles ist hier fest bestimmt, durch unveränderliche Verhältnisse gebunden; es ist ein Kunstwerk im strengen Styl, durchsichtig, maassvoll und plastisch. Aber es ist allerdings nur ein Kunstwerk; der platonische Staat ruht ganz und gar auf Ab-

1) Beide Vergleichungen lassen sich übrigens, was nicht zu verwundern, nicht streng durchführen; denn offenbar ist im Staate der Stand der Krieger dem der Regierenden weit näher gerückt, als in der Seele der Muth, welcher ihrem sterblichen Theil angehört, der Vernunft. Im Universum andererseits tritt der ethische Gesichtspunkt gegen den physischen zu sehr zurück.

2) S. o. S. 561.

straktionen, die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des wirklichen Lebens kann er nicht ertragen.

Die erste Bedingung dieser Verfassung aber und zugleich ihr letzter Zweck ist die Tugend der Staatsbürger, und damit diese gesichert sei, müssen zu der Verfassung durchgreifende Bestimmungen über ihre Erziehung, ihre Lebensweise, ja schon über ihre Erzeugung hinzukommen. Wo die Menschen nicht sind, wie sie sein sollen, da sind ja die besten Gesetze werthlos, wo jene von der rechten Art sind, da werden diese immer auch gefunden werden [1]. Alles daher, was dahin zielt, sie so zu machen, ist von der äussersten Wichtigkeit. In der Erörterung dieses Gegenstands hat aber Plato sich freilich ganz und gar auf die zwei höheren Stände beschränkt; für die Masse des Volks dagegen setzt er die gewöhnliche Lebensweise voraus [2], und im Uebrigen will er sie, wie es scheint, durchaus sich selbst überlassen [3]. Denn so wenig sich auch einsehen lässt, wie sie ohne kunstmässige Leitung auch nur die Tugend erlangen sollen, welche Plato für sie übrig lässt: ihm selbst, auf seinem aristokratischen Standpunkt, erscheint ihre Beschaffenheit gleichgültig für das Gemeinwesen [4]. In politischen Dingen haben ja die Gewerbtreibenden keine Stimme, ihrem moralischen Einfluss sind die höheren Stände durch ihre kastenartige Absonderung entzogen; von volkswirthschaftlichen Gesichtspunkten aber kann bei diesem Verächter aller Erwerbsthätigkeit ohnedem nicht die Rede sein.

c. Die gesellschaftlichen Einrichtungen des platonischen Staats.

1. Soll ein Staatsleben, wie es der Philosoph verlangt, möglich sein, so ist das erste Erforderniss, dass einerseits alle ihm

1) IV, 423, E. 424, D ff.

2) Z. B. III, 417, A. IV, Anf. Doch soll (IV, 423, D) auch ihnen ihr Beruf von Obrigkeits wegen bestimmt werden.

3) Wie ihm schon Aristoteles mit Recht vorrückt, Polit. II, 5. 1264, a, 11 ff. Wirklich setzt er auch IV, 431, C f. voraus, dass selbst in seinem Staat die Masse der Sinnlichkeit folge, und ihre Begierden nur von der Vernunft der Minderzahl beherrscht werden.

4) Vgl. IV, 421, A: ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐλάττων λόγος· νευροῤῥάφοι γὰρ φαῦλοι γενόμενοι καὶ διαφθαρέντες καὶ προςποιησάμενοι εἶναι μὴ ὄντες πόλει οὐδὲν δεινόν· φύλακες δὲ νόμων τε καὶ πόλεως μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες ὁρᾷς δὴ ὅτι πᾶσαν ἄρδην πόλιν ἀπολλύασι, καὶ αὖ τοῦ εὖ εἶναι καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν.

widerstrebenden Elemente aus der Bürgerschaft entfernt, und dass dem Staat andererseits ein Nachwuchs von wohlgearteten Bürgern gesichert werde; denn aus unbrauchbaren Stoffen lässt sich selbstverständlich nichts Tüchtiges herstellen [1]. Das Erste erwartet nun Plato von jenen durchgreifenden Maassregeln, durch welche er dem Vernunftstaat freie Bahn zu machen räth [2]. Um das Andere zu erreichen, will er die Erzeugung der Bürger ganz und gar unter die Leitung des Staats gestellt wissen; denn den Einfluss der Erzeugung schlägt er so hoch an, dass er es nur aus ihrer unrichtigen Behandlung zu erklären weiss, wenn auch sein Musterstaat am Ende entartet [3]. Daher denn hier Vorschläge, welche sich für uns freilich höchst befremdend ausnehmen. Die Staatsbehörde soll nicht allein die Zahl der zu erzielenden Kinder und das Alter festsetzen, innerhalb dessen dem Gemeinwesen Kinder erzeugt werden dürfen, sondern sie soll auch für jeden einzelnen Fall die Eltern zusammenführen, und die Kinder sofort bei der Geburt von ihnen übernehmen; allerlei künstliche Mittelchen sollen angewandt werden, um von den Tüchtigsten möglichst viele, von den Schlechteren wenigere Kinder zu erhalten [4]; ja Plato räth, die Sprösslinge der letztern sowie alle gebrechlichen Kinder bei Seite zu schaffen, und ähnlich sollen alle Früchte einer von der Obrigkeit nicht angeordneten Verbindung abgetrieben oder ausgesetzt werden [5]. Dass diese Maassregeln freilich nicht so leicht durchzuführen seien, kann sich Plato selbst nicht ganz verbergen [6]; wogegen ihn die Unmenschlichkeit

1) Polit. 308, C f.

2) S. o. S. 578, 3 und Rep. VI, 501, A: die philosophischen Staatskünstler λαβόντες ὥσπερ πίνακα πόλιν τε καὶ ἤθη ἀνθρώπων πρῶτον μὲν καθαρὰν ποιήσειαν ἄν, denn früher werden Solche an die Gesetzgebung keine Hand anlegen, πρὶν ἢ παραλαβεῖν καθαρὰν ἢ αὐτοὶ ποιῆσαι.

3) S. S. 545 f.

4) Rep. V, 457, C — 451, E. Unbestimmter verlangt der Staatsmann, welcher eben die Verfassung der Republik noch nicht voraussetzen darf, S. 310, A ff., dass bei den Ehen auf eine Verschmelzung ruhiger und feuriger Naturen gesehen werde.

5) Rep. V, 460, D. 461, C lässt keine andere Erklärung zu. Im Timäus 19, A wird dann allerdings diese Bestimmung, unter der Form einer blossen Wiederholung, dahin abgeändert, dass die Kinder der Schlechteren in den dritten Stand versetzt werden sollen.

6) Vgl. S. 459, C.

mancher von seinen Vorschlägen und die Herabwürdigung der Ehe zu einer volkswirthschaftlichen Menschenzüchtung an seinem politischen Ideal nicht irre macht.

2. Ist nun hiemit dem Staate der Stoff zu tüchtigen Bürgern geliefert, so ist das Nächste und Wichtigste, dass die Kinder, welche er für sich hat erzeugen lassen, auch allein für ihn und seine Zwecke erzogen werden. Diess wird aber nur möglich sein, wenn sie ganz und gar durch ihn erzogen werden. Sie gehören vom ersten Augenblick ihres Daseins an nur dem Staate; schon die Neugeborenen sollen sofort in öffentliche Verpflegungshäuser gebracht, und es soll dafür gesorgt werden, dass weder die Kinder von ihren Eltern, noch diese von jenen erkannt werden [1]; die Erziehung ist eine durchaus öffentliche [2]; seinen Stand hat nicht der Einzelne zu wählen und nicht die Eltern haben ihn zu bestimmen, sondern die Obrigkeit versetzt jeden in die Berufsklasse, welcher ihn Anlage und Charakter zuweisen [3]. Ist ja doch nichts so wichtig für den Bestand des Gemeinwesens, als diess, dass seine Angelegenheiten den rechten Händen übergeben werden [4]; wie könnte es dem Gutdünken der Einzelnen überlassen werden, welchen Antheil sie an der Besorgung dieser Angelegenheiten nehmen wollen? — Fragen wir sodann näher, welche Erziehung Plato den höheren Ständen ertheilt wissen will, so scheinen ihm zunächst für die Krieger die herkömmlichen Bildungsmittel seines Volks, Musik und Gymnastik, im Wesentlichen richtig und genügend [5]. Nur verlangt er, dass

1) V, 460, B ff.

2) Wie diess aus der ganzen Darstellung von II, 375, E. VI, 502, C an hervorgeht.

3) III, 413, C ff. 415, B f. Dass hiebei in der Regel die Kinder den Eltern folgen werden, dass aber doch auch Ausnahmen stattfinden, ist schon S. 581, 3 bemerkt worden.

4) S. 415, B (mit Beziehung auf den a. a. O. erwähnten Mythus): τοῖς οὖν ἄρχουσι καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα παραγγέλλει ὁ θεὸς, ὅπως μηδενὸς οὕτω φύλακες ἀγαθοὶ ἔσονται μηδ' οὕτω σφόδρα φυλάξουσι μηδὲν ὡς τοὺς ἐκγόνους u. s. w. Auch der eigene Sohn solle rücksichtslos in die gewerbtreibende Klasse herabgestossen werden, wenn er zu nichts Höherem tauge, umgekehrt sei der Befähigte aus dem Volke unter die Krieger oder die Regierenden zu erheben, ὡς χρησμοῦ ὄντος τότε τὴν πόλιν διαφθαρῆναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σίδηρος ἢ ὁ χαλκὸς φυλάξῃ. Vgl. IV, 423, C. 434, A und oben S. 581.

5) II, 376, E ff. vgl. oben S. 403 f. 553.

beide in anderer Weise behandelt werden, als gewöhnlich. Für's Erste nämlich soll es auch bei der Gymnastik weit weniger auf den Körper abgesehen sein, als auf die Seele und den ganzen Menschen: Gymnastik und Musik in der naturgemässen Vereinigung sollen das Schönste, was es giebt, die Harmonie des Menschen mit sich selbst hervorbringen, sie sollen bewirken, dass die körperliche und die geistige Entwicklung gleichen Schritt halten, sie sollen aber auch in der Seele selbst auf eine Vereinigung von Kraft und Milde, von Tapferkeit und Sittsamkeit hinwirken [1]. Die Gymnastik soll vor Allem auf Abhärtung und Einfachheit des Lebens berechnet sein [2]; die Musik soll jene Liebe zum Schönen, jene sittliche Uebung und Gesundheit erzeugen, welche den Menschen noch vor aller wissenschaftlichen Erkenntniss unverbrüchlich am Rechten festhalten lässt [3]. Weit das Wichtigste ist aber die Musik: ihren Einfluss schlägt Plato so hoch an, dass er sie geradezu für den Hort des Staates erklärt, an dem nicht gerüttelt werden könne, ohne den vollständigen Verfall der bestehenden Sitten und Gesetze herbeizuführen [4]. Auf sie werden daher einsichtsvolle Regenten vor Allem ihr Augenmerk richten: sie werden weder in die Tonkunst einen sittenlosen und verweichlichenden Charakter sich einschleichen lassen, noch werden sie der Dichtkunst Formen gestatten, welche die Bürger der Einfachheit und Wahrheitsliebe entwöhnen könnten; sie werden auch im Gebiet der darstellenden Künste nur das Edle und Anständige dulden; namentlich aber werden sie den Inhalt der Dichtungen beaufsichtigen, alles Unsittliche und alle unwürdigen Vorstellungen über die Götter verbieten [5]. Die Kunst wird also hier mit Einem Wort streng unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt, sie

1) Rep. III, 410, B ff. IX, 591, B f. Tim. 87, C ff. Ebendahin gehört die Ausführung des Politikus 306, A—310, A über die Verbindung der σωφροσύνη mit der ἀνδρεία. Eben diese Verbindung ist das letzte Ziel, welchem die Erziehung der Krieger in der Republik zustrebt.

2) Rep. III, 403, C ff.

3) S. o. S. 403.

4) IV, 423, E ff. vgl. Gess. VII, 797, A ff. Nur darf man diese Aeusserungen nicht blos auf die Melodieen beziehen, wie diess seit Cic. Legg. III, 14, 32 unzähligemale geschehen ist: es handelt sich um die Musik (mit Einschluss der Dichtung), und ebendamit um die sittliche Bildung, im Ganzen, die „παιδεία καὶ τροφή."

5) II, 376, E — III, 403, C. Weiteres tiefer unten.

soll ein sittliches Erziehungsmittel und sonst nichts sein: eine Kunst, welche sich diesem Maasstab nicht fügt, erträgt der platonische Staat nicht, Homer und der ganzen nachahmenden Poësie ist der Eingang in denselben verboten [1]). — Zu dieser grundlegenden Erziehung muss nun bei dem ersten Stand jene wissenschaftliche Bildung hinzukommen, deren Stufengang und Bestandtheile uns bereits bekannt sind [2]). Dieser wissenschaftliche Unterricht soll aber nicht blos Jünglingen ertheilt werden, sondern tief in's Mannesalter herein sich erstrecken, und erst wenn die Zöglinge auch noch in langjähriger praktischer Thätigkeit bewährt sind, sollen sie in die Gesellschaft der Regierenden eintreten [3]).

3. Damit endlich auch im späteren Leben Niemand sich selbst und den Seinigen, sondern Alle nur dem Staat angehören, verlangt Plato für die zwei höheren Stände eine Lebensordnung, welche durch eine Reihe der auffallendsten Einrichtungen weit über Alles hinausgeht, was bis dahin in Griechenland vorgeschlagen oder versucht war [4]). Nichts ist ein grösseres Gut für den Staat, als was ihn einigt, nichts ein grösseres Uebel, als was ihn trennt und spaltet. Nichts aber wirkt so einigend, wie die Gleichheit, nichts so trennend, wie die Getheiltheit der Interessen. Je unbedingter die Bürger Ein und dasselbe eigen oder nichteigen nennen, um so vollkommener wird ihre Eintracht, um so besser wird es mit dem Staate bestellt sein [5]). Der leitende Gesichtspunkt für die gesellschaftlichen Einrichtungen des platonischen Staats ist somit eine möglichst vollständige Aufhebung aller Privatinteressen. Diese aber lässt sich, wie Plato glaubt, nur durch Aufhebung des Privatbesitzes erreichen. Er untersagt daher seinen Kriegern und Regenten alles Privateigenthum, so weit ein solches nur irgend entbehrt werden kann; er verordnet für sie gemeinsame Behausungen und gemeinsame Mahle; er ver-

1) Rep. X, 595 — 608, B.

2) S. S. 404 f.

3) Nach VII, 536, D ff. sollen sie schon als Knaben mehr spielend, vom 20sten Jahr an strenger wissenschaftlich in den mathematischen Fächern, vom 30sten Jahr an in der Dialektik unterrichtet, mit 35 Jahren zu Befehlshaberstellen und andern Aemtern verwendet, und erst im 50sten Jahr unter die Regierenden aufgenommen werden.

4) Vgl. Arist. Polit. II, 7, Anf.: οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν.

5) V, 462, A ff.

bietet ihnen den Besitz von Gold und Silber und weist sie auf einen vom dritten Stand zu entrichtenden Unterhalt an, welcher mässige Bedürfnisse nicht übersteigen soll [1]). Er setzt ferner an die Stelle des Familienlebens eine Weiber- und Kindergemeinschaft, deren wesentlichste Bestimmungen uns bereits vorgekommen sind [2]). Da endlich bei dieser Lebensweise der häusliche Wirkungskreis der Frauen ohnedem aufhört, so verlangt er, auf den sokratischen Satz von der Gleichheit der sittlichen Anlagen in beiden Geschlechtern [3]) gestützt, dass die Frauen an der Erziehung der Männer, am Krieg und an Staatsgeschäften theilnehmen [4]). Weitere Vorschriften über die Lebensweise seiner Wächter hält Plato aus dem schon erwähnten Grunde für entbehrlich, weil diejenigen, welche die rechte Erziehung besitzen, das Richtige selbst finden werden, bei solchen dagegen, denen dieses Grunderforderniss fehlt, alle Gesetze doch nichts nützen, und alle Versuche, einem Staat durch Gesetze über Einzelnes aufzuhelfen, nichts als Flickwerk seien [5]). So glaubt er auch, Richter und Aerzte werden in seinem Staate wenig zu thun finden, weil die Strenge der Sitten und die Tugend der Bürger keine Rechtsstreitigkeiten aufkommen lasse, ihre gesunde Lebensweise die Krankheiten vermindere; wem aber nicht rasch und mit einfachen Mitteln zu helfen sei, den möge man nur sterben lassen, da es sich nicht verlohne, der Pflege eines siechen Körpers zu leben [6]). Einen weiteren Theil der Gesetzgebung, die sämmtlichen Kultusgesetze, will er dem delphischen Gott überlassen [7]); wogegen er sich über die Art der Kriegführung eingehender verbreitet, um einem mensch-

1) III, 416, C ff. IV, Anf.

2) IV, 423, E. V, 457, C—461, E vgl. oben S. 586 f.

3) S. oben S. 100, 1.

4) V, 451, C — 457, B. (Doch findet sich für das Gefecht V, 471, D eine ergötzliche Beschränkung.) Sehr bezeichnend für den Griechen ist hier namentlich die Art, wie die Theilnahme der Weiber an den gymnastischen Uebungen besprochen wird. Während uns an der Zumuthung, dass sie sich öffentlich nackt zeigen sollen, zunächst die Verletzung des Schaamgefühls auffällt, so fürchtet Plato (452, A) nur, dass man diess lächerlich finden möchte, und antwortet darauf mit den schönen Worten (457, A): ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξὶν, ἐπεί περ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται.

5) IV, 423, E. 425, A — 427, A.

6) III, 405, A—410, B wozu S. 453, 4 z. vgl.

7) IV, 427, B f. vgl. 469, A. VII, 540, C. V, 461, E.

licheren Kriegsrecht, zunächst für das Verhältniss der Hellenen zu Hellenen, Eingang zu verschaffen [1]).

Dass nun Plato in diesem seinem Staat nicht ein blosses Ideal im modernen Sinn, d. h. ein unausführbares Phantasiebild schildern wolle [2]), diess ist seit Hegel's vortrefflichen Bemerkungen hierüber [3]) immer allgemeiner anerkannt worden. Es spricht auch wirklich Alles gegen jene Vorstellung. Das Princip des platonischen Staats ist, wie sogleich näher gezeigt werden soll, ächt griechisch, dieser Staat selbst wird ausdrücklich für einen hellenischen erklärt [4]), und seine Gesetzgebung nimmt auf die griechischen Zustände Rücksicht [5]); das ganze fünfte, sechste und siebente Buch der Republik hat den Zweck, die Mittel zu seiner Verwirklichung anzugeben; Plato selbst versichert auf's Bestimmteste, dass er ihn nicht blos für möglich, sondern auch für schlechthin nothwendig halte, dass er nur ihm den Namen eines Staats zugestehe, nur in ihm an der Staatsverwaltung sich betheiligen könnte, nur von ihm Heil für die Menschheit erwarte [6]), alle andern Staatsformen dagegen für schlecht und verfehlt ansehe [7]); der ganze Charakter seiner Philosophie verbietet die Vorstellung, als ob ihm das durch die Idee Bestimmte ein Unwirkliches und Unausführbares hätte sein können. Dass es ihm demnach mit seinen Vorschlägen voller Ernst ist, lässt sich nicht bezweifeln. Fragt man aber, wie Plato zu einer so eigenthümlichen politischen Theorie gekommen sei, so könnte man sich zunächst auf die sonst bekannten politischen Grundsätze des Philosophen und seiner Familie, auf seine aristokratische Denkweise und

1) V, 469, B ff.: Griechen sollen nicht zu Sklaven gemacht, ihre Städte nicht zerstört, ihre Ländereien nicht verwüstet, Todte nicht geplündert, die Waffen der Erschlagenen nicht in den Tempeln aufgehängt, der Streit unter Griechen überhaupt nicht als Krieg, sondern als Bürgerzwist behandelt werden.

2) Wie die Früheren in der Regel annehmen; ich nenne statt aller Morgenstern de Plat. Rep. 179 ff. Weiteres b. Susemihl II, 176.

3) Gesch. d. Phil. II, 240 ff.

4) V, 470, E: τί δὲ δή; ἔφην, ἣν σὺ πόλιν οἰκίζεις οὐχ Ἑλληνὶς ἔσται; Δεῖ γ' αὐτὴν, ἔφη.

5) S. Anm. 1 und 590, 7.

6) Rep. VI, 499, B — 502, C. 497, A f. IV, 422, E. V, 473, C. IX, 592, A f. Polit. 293, C. 300, E. 301, D. vgl. oben S. 577. 575, 1. Dass hiegegen Stellen, wie Rep. V, 471, C ff. IX, 592, A f. nichts beweisen, ist schon in meinen plat. Stud. S. 19 f., auf welche ich hier überhaupt verweisen kann, gezeigt worden.

7) Rep. V, 449, A.. VIII 544, A. Polit. 292, A. 301, E ff.

auf jene Vorliebe für dorische Sitte und Verfassung berufen [1]), die ihm schon frühe Vorwürfe zugezogen hat [2]). Und die Spuren derselben lassen sich auch in der platonischen Republik nicht verkennen. In keinem anderen griechischen Staat finden wir jenen Grundsatz, den Plato auf die Spitze getrieben hat, dass der Einzelne dem Ganzen gehöre und nur für das Ganze da sei, so rücksichtslos durchgeführt, wie in Sparta; in keinem diese strenge Unterordnung der Bürger unter Gesetz und Obrigkeit; in keinem diese durchgreifende, auf den Staatszweck berechnete Beherrschung der Erziehung und des ganzen Lebens durch den Staat. Wenn Plato seinen Wächtern Landbau und Gewerbe untersagt, so war beides auch in Sparta Periöken und Heloten überlassen; wenn er sie nach Art einer Besatzung, in durchgängiger Gemeinschaft, ohne eigene Häuslichkeit, leben lässt, so war auch der spartanische Staat selbst im Frieden ein Heerlager [3]), für dessen männliche Bevölkerung die Mahlzeiten, die Uebungen, die Erholungen, sogar die Schlafstätten gemeinsam waren, wie im Felde; wenn er die grösste Einfachheit und Abhärtung von ihnen fordert, so ist diess ächt spartanisch; wenn er ihnen den Besitz von Gold und Silber verbietet, so werden wir sofort an das gleichlautende Verbot und die eisernen Münzen Lykurg's erinnert. Die Gütergemeinschaft hatte nicht blos an der Gleichheit und Unveränderlichkeit der Stammgüter, sondern auch an der von der Sitte gestatteten Benützung fremder Vorräthe, Werkzeuge, Hausthiere und Sklaven, die Weibergemeinschaft an der Einrichtung einen Vorgang, dass ein bejahrter Mann seiner Frau einen Anderen zuführen, ein Unverheiratheter von einem Freunde dessen Frau leihen konnte. Wie Plato, setzte auch das spartanische Gesetz für die Ehe ein bestimmtes Alter fest; wie jener alle Aelteren als Väter geehrt wissen will, so hatten sie auch in Sparta Anspruch auf die Ehrerbietung der Jüngeren, und jeder durfte fremde Kinder züchtigen. Die Männerliebe war in Sparta, wie im platonischen Staat, gestattet, aber ihre Auswüchse streng verpönt. Die gymnastischen Uebungen waren bei den Spartanern, wie bei Plato, wesentlich auf kriegerische Tüchtigkeit berechnet; und wenn dieser die-

1) S. Morgenstern De Plat. Rep. S. 305 ff. Hermann Plat. I, 541 f. Ders. Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, Ges. Abhandl. S. 132—159.

2) Vgl. Gorg. 515, E.

3) στρατοπέδου πολιτείαν ἔχετε, sagt Plato Gess. II, 666, E dem Spartaner.

selben auf die Weiber überhaupt ausdehnt, so nahmen dort wenigstens die Jungfrauen daran Theil. Die Musik und die Poësie wurden auch in Sparta als sittliches Bildungsmittel streng beaufsichtigt: das obrigkeitliche Einschreiten gegen eine reichere Musik, die Austreibung von Dichtern wird öfters erwähnt. Gebrechliche Kinder wurden auch dort ausgesetzt. Wenn Plato erbeutete Rüstungen den Göttern zu weihen verbietet, so ist diess spartanisch [1]). Die dorische Aristokratie ohnedem und Plato's Vorliebe für dieselbe ist bekannt. Der platonische Staat bietet so Bestimmungen genug dar, welche sich theils als Wiederholung, theils als Fortbildung und Verschärfung spartanischer Einrichtungen betrachten lassen, und Plato selbst unterlässt es nicht, auf die beiderseitigen Aehnlichkeiten aufmerksam zu machen [2]). Aber gerade das Eigenthümlichste in seiner Staatslehre lässt sich aus dieser Quelle nicht ableiten. Um nicht von der Weiber- und Gütergemeinschaft zu reden, deren Keime auch in Sparta schwach genug sind, und um an Plato's scharfen Tadel der spartanischen Verfassung [3]) nur mit zwei Worten zu erinnern, so ist der eigentliche Grundstein seines Staats, die philosophische Bildung der Regierenden, dem spartanischen Geiste durchaus fremd und widerstrebend; es findet überhaupt zwischen der auf uraltes Herkommen und unvordenkliche Ueberlieferung gegründeten, nur auf die kriegerische Grösse des Staats und die männliche Kraft seiner Bürger berechneten spartanischen Gesetzgebung, und zwischen dem aus der Idee heraus construirten, ganz im Dienste der Philosophie stehenden platonischen Staatswesen ein so tiefgreifender Unterschied statt, dass man gerade die wesentlichsten Bestimmungen des letztern übergehen müsste, um in ihm nur eine verbesserte Auflage des lykurgischen zu sehen. Eher möchte man sich in dieser Beziehung an die politische Tendenz des pythagoreïschen Bundes erinnert finden, welcher ja gleichfalls eine Reform des Staatslebens durch die Philosophie beabsichtigte, und diese ist auch ohne Zweifel nicht ohne Einfluss auf Plato geblieben. Auch dieser Vorgang reicht aber entfernt nicht

1) Für die näheren Belege zu der obigen Darstellung, welche sich meist schon bei Xenophon de rep. Lacedaem. finden, sei es mir erlaubt, statt alles Andern auf Hermann Staatsalterth. §. 26 ff. zu verweisen.

2) Rep. VIII, 547, D.

3) Rep. VIII, 547, E. Gess. I, 625, C—631, A. II, 666, E f. VII, 805. E ff. u. ö.

aus, um seine Politik zu erklären; so viel wir wenigstens wissen, haben die Pythagoreer nur die bestehenden aristokratischen Verfassungen aufrecht zu erhalten und etwa in untergeordneten Punkten zu verbessern, nicht wesentlich neue Theorieen im Staat zu verwirklichen gesucht. Auch HEGEL's [1]) treffende Bemerkungen über den Zusammenhang der platonischen Politik mit dem Princip der griechischen Sittlichkeit und dem damaligen Zustand Griechenlands genügen nur theilweise. Es ist ganz richtig, der platonische Staat zeigt uns die Eigenthümlichkeit des griechischen Geistes, wodurch sich dieser vom modernen unterscheidet, die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, die Beschränkung der individuellen Freiheit durch den Staat, überhaupt die Substantialität der griechischen Sittlichkeit, in der höchsten Vollendung; es ist ebenso richtig, Plato musste sich zur einseitigen Hervorhebung dieses Moments durch die politischen Erfahrungen hingetrieben finden, welche sein Vaterland in der nächsten Vergangenheit gemacht hatte, denn gerade die ungezügelte Willkühr der Individuen war das Verderben Athens und Griechenlands im peloponnesischen Kriege gewesen [2]). Wir haben so hier die Erscheinung, dass der griechische Geist in demselben Augenblick, in dem er sich aus der Wirklichkeit in seine Idealität zurückzieht, doch zugleich diese Losreissung des Subjekts vom Staat als sein Verderben erkennt, und seine gewaltsame Unterordnung unter ihn fordert. Nur ist damit der Zusammenhang von Plato's Politik mit seinem eigenthümlichen philosophischen Princip noch nicht erklärt. Dieser liegt aber, wie schon angedeutet wurde, in jenem Dualismus, welcher sich metaphysisch in der Transscendenz der Ideen, anthropologisch in der Lehre von den Theilen der Seele, ethisch in der Forderung des philosophischen Sterbens ausspricht. Die Idee steht hier der Erscheinung, die Vernunft der Sinnlichkeit viel zu schroff gegenüber, als dass von der naturwüchsigen Entwicklung der Einzelnen und der Gesellschaft ein befriedigendes Ergebniss erwartet werden könnte. Nur die Wenigen, welche zur philosophischen Betrachtung der reinen Begriffe vorgedrungen sind, welche die Idee des Guten zu schauen vermögen, leben im Lichte,

1) Gesch. d. Phil. II, 244 f.

2) M. vgl. in dieser Beziehung was S. 574. 579, 5. 589, 5 angeführt wurde, und Rep. VIII, 557, A ff. 562, B ff.

alle Andern führen ein Schattenleben, und können höchstens ein Schattenbild der wahren Tugend hervorbringen [1]. Wie wäre es da möglich, dass ein der Idee entsprechendes Gemeinwesen anders, als durch die unbedingte Herrschaft jener Wenigen, hergestellt werde? Wie liesse sich ferner hoffen, dass die Masse der Menschen dieser Herrschaft sich freiwillig unterwerfe, deren Nothwendigkeit und Vernunftmässigkeit einzusehen sie nicht im Stand ist, deren Strenge sie nur als eine unerträgliche Beschränkung ihrer sinnlichen Natur empfinden kann? Ja wie könnten die Philosophen selbst ihrer Aufgabe gewachsen sein, wenn sie nicht den niedrigen Geschäften und Genüssen absagen, durch welche der Mensch in der Beschäftigung mit dem Höheren gestört, seiner wahren Bestimmung entfremdet, zur Tugend unbrauchbar gemacht wird, wenn auch sie sich in die Einzelinteressen vertieften, welche das Gemeinwesen zerreissen und es nie zur vollen Hingebung an dasselbe kommen lassen? [2] Aus diesem Gesichtspunkt haben wir uns die Härten der platonischen Staatslehre, diese unnatürliche und gewaltsame Unterdrückung der Subjektivität, diesen rücksichtslosen Verzicht auf die persönliche und die politische Freiheit zu erklären. Plato kann keinen anderen Weg einschlagen, weil sein System nur diesen offen lässt. Die sittliche Idee kann sich hier nicht durch die freie Thätigkeit der Einzelnen vermitteln und ihre persönlichen Interessen als berechtigte in sich aufnehmen, sondern nur im Kampf mit denselben sich durchsetzen, weil die Idee überhaupt dem Menschen als ein Jenseitiges gegenübersteht, zu dem er sich nur durch die Flucht aus der Sinnenwelt erheben kann. Wie Plato in der Physik des Weltbildners bedurfte, um die Materie gewaltsam der Idee zu unterwerfen, so bedarf er in der Politik der absoluten Herrschermacht, um den Egoismus der Individuen zu bändigen. Auf den aus der freien Bewegung der Einzelnen sich erzeugenden Gemeingeist kann sich diese Politik nicht verlassen, die Idee des Staats muss als ein besonderer Stand existiren, in dem sie sich aber aus demselben Grunde der Einzelnen nur dadurch bemächtigen kann, dass diese alles dessen, worin das individuelle Interesse Befriedigung findet, entkleidet werden. Es findet hier also ein entsprechender Zusammenhang des Praktischen

1) Rep. VII, 514 ff. Meno 100, A. Symp. 212, A vgl. oben S. 372 ff. 404 f. 556.

2) Vgl. S. 556 ff. 589. 578 f.

mit dem Theoretischen statt, wie in der mittelalterlichen Kirche, die dem platonischen Staat mit Recht verglichen worden ist [1]). Wie in dieser aus der vorausgesetzten Transscendenz des Göttlichen die Trennung des Reichs Gottes von der Welt, die äusserliche Beherrschung der Gemeinde durch eine ihr jenseitige und unzugängliche, bei einem eigenen Stande niedergelegte Glaubenswahrheit, ebenso aber für den letztern die Lossagung von den wesentlichen individuellen Zwecken in Priester- und Mönchsgelübden hervorgieng, so haben sich auch für den platonischen Staat aus ähnlichen Voraussetzungen ähnliche Folgerungen ergeben.

Eben diese Parallele kann uns aber dazu dienen, die platonische Politik noch von einer anderen Seite zu beleuchten. So fremdartig uns dieses Staatsideal anspricht, und so weit es von aller Ausführbarkeit abliegt, so bedeutend ist doch auch wieder seine Wahlverwandtschaft mit unserer Denkweise und mit der späteren geschichtlichen Wirklichkeit. Ja wir können geradezu sagen, es sei nur desshalb so unpraktisch ausgefallen, weil Plato darin auf griechischem Boden und in griechischer Weise ausführen wollte, was unter ganz anderen Verhältnissen und Voraussetzungen verwirklicht zu werden bestimmt war, weil er die Bestrebungen und Einrichtungen der Zukunft mit kühnem Griffe vorwegnahm; sein Fehler bestehe nicht darin, dass er sich mit phantastischer Willkühr selbstgemachte Ziele setzte, sondern nur darin, dass er die von der Geschichte gestellten Aufgaben, deren er mit prophetischem Blick sich bewusst wurde, vor der Zeit, und desshalb mit unmöglichen Mitteln zu lösen versuchte [2]). Wie sehr uns in seinem Werke der Zwiespalt zweier Anschauungsweisen auffallen mag, des politischen Absolutismus, welcher alle Rechte des Einzelnen dem Staat opfert, und des philosophischen Idealismus, welcher den Menschen vom öffentlichen Leben in sich selbst zurückführt, um ihm in einer jenseitigen Welt höhere Ziele zu zeigen: es ist diess doch nur derselbe Gegensatz, welcher sich später in dem Kampfe des Griechenthums mit dem Christenthum wiederholt hat. Wie ungerecht auch seine Urtheile über die Staaten und die Staatsmänner seines Volks nicht selten sein mögen:

1) Baur, das Christliche d. Plat. Tüb. Zeitschr. 1837, 3, 36.

2) Vgl. Hermann Ges. Abh. 141. Steinhart Pl. W. V, 16 ff. Susemihl II, 286 ff.

seine Ueberzeugung, dass dem bestehenden Staatswesen nicht mehr zu helfen sei, dass vielmehr ein wesentlich Neues an dessen Stelle treten müsse, hat die Geschichte bestätigt. Wenn er ferner die philosophische Einsicht der Regierenden für das unerlässlichste Mittel zu dieser Reform erklärte, und wenn er demgemäss seinen Staat aus den bekannten drei Ständen zusammensetzte, so hat er damit nicht allein für die mittelalterliche Unterscheidung des Lehr-, Wehr- und Nährstandes, sondern noch weit mehr für die neueren Einrichtungen, die aus jener hervorgiengen, ein Vorbild, unter Griechen das erste und einzige, geliefert; denn so wenig auch Plato seine „Wächter" in unseren stehenden Heeren, oder seine regierenden Philosophen in unserem Beamtenstand wiedererkennen würde: die Aussonderung eines eigenen, für diesen Beruf erzogenen Kriegerstands aus den alten Volksheeren, und die Forderung einer wissenschaftlichen Vorbildung für die Beamten trifft doch im Princip mit seinen Ideen zusammen. Wenn uns weiter seine Vorschläge über die Weiber- und Kindergemeinschaft, die Erziehung und die Geschäfte der Frauen mit Recht abstossen, so stimmt dafür der allgemeine Grundsatz [1]), die Frauen den Männern rechtlich gleichzustellen, und ihrer Erziehung die gleiche Sorgfalt zuzuwenden, mit den Forderungen des Christenthums und der Neuzeit vollkommen überein. Wie anstössig endlich Plato's Strenge gegen die grossen Dichter seines Volks dem Alterthum gewesen sein mag, und wie viel Auffallendes sie auch für uns hat: was ihr zu Grunde liegt, ist doch nur die wohlbegründete Ueberzeugung, dass die Religion einer durchgreifenden Verbesserung aus sittlichen Gesichtspunkten bedürfe. Nicht dass Plato alles diess angestrebt hat, nur die Art, wie er es zu erreichen hoffte, macht ihn zum Idealisten.

Neben dem vollkommensten Staat handelt Plato noch ausführlich genug von den „fehlerhaften" Staaten, welche die gewöhnliche Erfahrung aufzeigt, ihren Einrichtungen und ihrer Verfassung [2]). So anziehend aber diese Erörterungen an sich selbst sind, und so sehr sie uns beweisen, dass es dem Philosophen für die Beurtheilung staatlicher Zustände weder an Erfahrung noch an Schärfe des Blicks gefehlt hat, so können wir doch hier nicht näher darauf eingehen,

1) Den auch die Gesetze VII, 806, C aussprechen; s. o. S. 570.

2) Rep. VIII und IX B. vgl. IV, 445, C f. V, 449, A. Polit. 301, A ff.

da sie auf seine eigene Ansicht doch nur in untergeordneten Punkten ein weiteres Licht werfen. Nur das mag erwähnt werden, dass hier zwischen dem Staatsmann und der Republik eine kleine Differenz stattfindet. Jener nämlich zählt neben der vollkommenen Verfassung sechs unvollkommene auf, welche sich theils durch Zahl und Stand der Regierenden, theils durch die Gesetzlichkeit oder Willkührlichkeit der Herrschaft unterscheiden, und ihrem Werth nach so aufeinander folgen: Königthum, Aristokratie, gesetzliche und ungesetzliche Demokratie, Oligarchie, Tyrannis; die Republik dagegen nennt nur vier fehlerhafte Verfassungen und stellt diese nach theilweise veränderter Schätzung so, dass zuerst die Timokratie kommt, dann die Oligarchie, erst nach dieser die Demokratie, und zuletzt, wie früher, die Tyrannis, eine Abweichung, die wir uns ohne Zweifel daraus zu erklären haben, dass Plato wirklich erst später auf die genaueren Bestimmungen der Republik gekommen ist [1]. Was übrigens die Form der Darstellung in der Republik betrifft, so habe ich auch schon an einem anderen Orte [2] bemerkt, dass die Ableitung der verschiedenen Verfassungen auseinander ohne Zweifel nur die Abfolge hinsichtlich der Wahrheit und des Werthes ausdrücken, nicht aber die Art angeben soll, wie sie der geschichtlichen Erfahrung zufolge ineinander übergehen.

10. Plato's Ansichten über die Religion und die Kunst.

Ueber diese beiden Gegenstände hat sich Plato ziemlich häufig, aber immer nur gelegenheitlich geäussert. Er hat weder die Religionsphilosophie noch die Aesthetik als solche in seinen Lehrplan aufgenommen, so dass sie als Theile seines Systems der Dialektik der Physik und der Ethik beigeordnet, oder einer von diesen Wissenschaften untergeordnet werden könnten; aber er musste sich in der Ausführung seiner Lehre mit der Kunst und der Religion bald in der gleichen bald in entgegengesetzter Richtung viel zu oft begegnen, als dass er sich der Aufgabe hätte entziehen können, sich und seinen Lesern von dem Verhältniss, in dem sie zur Philosophie stehen, Rechenschaft abzulegen. So wenig wir daher diese Erör-

1) Denn was Deuschle Plat. Polit. 36 und nach ihm Susemihl genet. Entw. II, 307 ff. sagen, um die Rangordnung der Verfassungen im Politikus auf anderem Weg zu erklären, scheint mir nicht überzeugend.

2) Plat. Stud. 206 f.

terungen in die bisherige Darstellung einreihen konnten, so wenig dürfen wir sie andererseits ganz übergehen, wir verweisen sie daher hier in einen Anhang.

1. Die Religion. Was nun zuerst die Religion betrifft, so haben wir uns schon früher überzeugt, dass unserem Philosophen die wahre Religion mit der Philosophie selbst, und das wahrhaft Göttliche mit den höchsten Gegenständen der philosophischen Betrachtung zusammenfällt. Die Philosophie ist ihm ja nicht blos ein theoretisches, sondern ebensosehr ein praktisches Verhalten, sie ist Liebe und Leben, Erfüllung des ganzen Menschen mit dem wahrhaft Seienden und Unendlichen [1]; welches besondere Feld bliebe da der Religion noch neben ihr übrig? Nur der Philosoph ist der wahrhaft Fromme und Gottgefällige, ihm müssen alle Dinge zum Besten dienen, für ihn ist auch der Tod nur eine Wiedervereinigung mit der Gottheit, weil er allein rein im Göttlichen lebt und es in sich nachbildet, und diesem Einen gegenüber alles Andere geringachtet [2]. Das ewige Wesen der Dinge, mit dem es die Philosophie zu thun hat, ist das Höchste, was es giebt: die Ideen sind jene ewigen Götter, denen die Welt und alle Dinge in der Welt nachgebildet sind [3], und die Gottheit im absoluten Sinn ist von der höchsten der Ideen nicht verschieden [4]. Auch wo Plato in unwissenschaftlicherer Weise von der Gottheit oder den Göttern redet, lässt sich diese seine eigentliche Meinung deutlich erkennen. Er beweist dem materialistischen Atheismus gegenüber das Dasein der Götter [5] mit denselben Gründen, mit denen er anderwärts den philosophischen Materialismus widerlegt, die Ursächlichkeit der Ideen und das Walten der Vernunft in der Welt darthut [6], mit der Unmöglichkeit, das Gewordene anders, als aus einem Ungewordenen, die Bewegung anders, als aus der Seele, die geordnete und zweck-

1) S. o. S. 405 f.

2) Vgl. Symp. 211, E f. Theät. 176, B f. Rep. X, 613, A. Phädo 63, B — 69, E. 79, E — 81, A. 82, B f. 83, D f. 84, B u. A. Ebendesshalb ist (s. o. 528 f. 531) die Philosophie der einzige Weg zur höchsten Seligkeit nach dem Tode.

3) S. o. 451, 1.

4) S. S. 448 ff.

5) Gess. X, 889, E — 898, C. (s. o. S. 492 f.) XII, 966, D. 967, D vgl. Soph. 265, C f. Tim. 27, E f. Aehnlich, nur äusserlicher, schon Sokrates; s. S. 115 ff.

6) Soph. 246, E ff. Phädo 96, A ff. Phileb. 28, D. 30, A ff. s. o. S. 415. 436 f.

mässige Welteinrichtung anders, als aus der Vernunft, zu erklären; und in Allem, was er über die Gottheit aussagt, ist die Idee des Guten, der höchsten metaphysischen und ethischen Vollkommenheit, der leitende Gesichtspunkt. Wie über allen Ideen als die Ursache alles Seins und Wissens diese höchste Idee steht, so steht über allen Göttern, gleich schwer zu finden und zu beschreiben, der Eine, ewige, unsichtbare Gott, der Bildner und Vater aller Dinge [1]. Wie jene durch den Begriff des Guten bezeichnet wird, so hebt Plato auch an diesem die Güte als seine wesentlichste Eigenschaft hervor [2], und er stellt aus diesem Grunde der alterthümlichen Vorstellung vom Neide der Gottheit, und der Meinung, als ob auch das Böse von ihr herrühre, den Satz entgegen, dass sie durchaus gut und gerecht sei und schlechthin nur Gutes und Gerechtes wirke [3]. Aus der Güte der Gottheit leitet er ferner, im Gegensatz gegen die mythischen Göttererscheinungen, ihre Unwandelbarkeit ab, da das Vollkommene weder von Anderem verändert werden könne, noch sich selbst verändern und ebendamit verschlechtern werde. Er fügt bei, sie werde auch den Menschen sich niemals anders zeigen, als sie ist, weil alle Lüge ihr fremd sei; denn der eigentlichsten Lüge, der Unwissenheit und Selbsttäuschung, sei sie nicht ausgesetzt, Andere zu täuschen habe sie nicht nöthig [4]. Er rühmt

1) M. s. den Timäus, namentlich S. 28, C. 29, E. 34, A. 37, C. 41, A. 92, B und dazu oben S. 451, 1. Dass es nur Einen Gott, und nicht etwa zwei sich bekämpfende Gottheiten geben könne, bemerkt Polit. 269, E.

2) S. folg. Anm. und Rep. II, 379, A, wo die Erörterung über die Normen für theologische Darstellungen mit den Worten eröffnet wird: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον . . . οὐκοῦν ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι καὶ λεκτέον οὕτως; so dass demnach dieser Begriff den höchsten Maasstab für alle Aussagen über die Götter bildet.

3) Tim. 29, D. (s. o. S. 457, 1) vgl. Phädr. 247, A: φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται. Tim. 37, A s. o. 451, 1. Rep. II, 379, B: οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθὸν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον... οὐδ' ἄρα.. ὁ θεὸς, ἐπειδὴ ἀγαθὸς, πάντων ἂν εἴη αἴτιος u. s. f.; wenn daher dem Menschen Uebles widerfährt, ἢ οὐ θεοῦ ἔργα ἐατέον αὐτὰ λέγειν, ἢ εἰ θεοῦ... λεκτέον, ὡς ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ εἰργάζετο, οἱ δὲ ὠνίναντο κολαζόμενοι... κακῶν δὲ αἴτιον φάναι θεόν τινι γίγνεσθαι ἀγαθὸν ὄντα, διαμαχετέον παντὶ τρόπῳ μήτε τινὰ λέγειν u. s. w. Theät. 176, C: θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν, ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅ τι δικαιότατος. S. auch oben S. 542, 4.

4) Rep. II, 380, D ff. vgl. Symp. 208, B.

die göttliche Vollkommenheit, der keinerlei Schönheit und Trefflichkeit mangle [1]), die göttliche Macht, welche Alles umfasse und Alles, was überhaupt möglich ist, vermöge [2]), die Weisheit, welche Alles auf's Zweckmässigste einrichte [3]), die Allwissenheit, der nichts entgehe [4]), die Gerechtigkeit, welche kein Vergehen ungestraft und keine Tugend unbelohnt lasse [5]), die Güte, welche für Alle auf's Beste sorge [6]). Er weist nicht blos die anthropomorphistische Vorstellung, als ob die Gottheit einen Leib habe [7]), sondern auch alle jene anthropopathischen Erzählungen zurück, welche Leidenschaften, Streitigkeiten und Frevel aller Art von den Göttern aussagen [8]), er erklärt, dass sie über Lust und Unlust erhaben [9]), von allen Uebeln unberührt [10]) seien, er stellt sich der Meinung, als ob sie sich durch Gebete und Opfer beschwichtigen, oder vielmehr bestechen lassen, voll sittlicher Entrüstung entgegen [11]). Er zeigt ferner, dass Alles von der göttlichen Vorsehung geordnet und regiert sei, und dass sich diese Fürsorge auf das Kleine nicht minder, als auf das Grosse erstrecke [12]), er ist namentlich in Betreff der Menschen überzeugt, dass sie ein sorgsam gepflegtes Eigenthum

1) Rep. II, 381, B f. Gess. 900, C f.

2) Gess. IV, 715, E. X, 901, C f. 902, E. Tim. 41, A. 68, D. Die von Plato selbst angedeutete Schranke der Allmacht bezieht sich theils auf das moralisch theils auf das metaphysisch Unmögliche. So ist es unmöglich, dass Gott sich verändern wolle (Rep. II, 381, C), es ist unmöglich, dass das Böse aufhöre (Theät. 176, A), und aus der Lehre von der Weltbildung und der Materie erhellt, dass die göttliche Schöpferthätigkeit durch die Natur des Endlichen beschränkt ist. Vgl. S. 487 ff. und Theophr. Metaph. S. 322.

3) Gess. X, 902, E. Phädo 97, C. Phileb. 28, D ff. und der ganze Timäus.

4) Gess. X, 901, D.

5) Gess. IV, 716, A. X, 904, A ff. 907, A. Theät. 176, C ff. Rep. X, 613, A vgl. II, 364, B u. a. St.

6) Gess. X, 902, B f. Rep. X, 613, A. Phädo 62, B. D. 63, B.

7) Phädr. 246, C.

8) Rep. II, 377, E ff. Krit. 109, B. Euthyphro 6, B. 7, B ff. Gess. XII, 941, B.

9) Phileb. 33, B.

10) Theät. 176, A.

11) Gess. X, 905, D ff. vgl. Rep. II, 364, B.

12) Tim. 30, B. 44, C. Soph. 265, C f. Phileb. 28, D ff. Gess. IV, 709, B. X, 899, D ff.; um der teleologischen Naturerklärung des Timäus nicht zu erwähnen. Vgl. Gess. IV, 716, C: Gott sei das Maass aller Dinge. Der Ausdruck πρόνοια, zunächst die berechnende Fürsorge bezeichnend, scheint sowohl für die weltbildende als für die weltregierende Thätigkeit der Gottheit

der Gottheit seien [1]), und dass denen, welche sich durch Tugend ihr Wohlgefallen erwerben, alle Dinge zum Heil ausschlagen müssen [2]). Hält man Dem aber die ungleiche und ungerechte Vertheilung der menschlichen Schicksale entgegen, so antwortet Plato: die Tugend trage ihren Lohn, die Schlechtigkeit ihre Strafe unmittelbar in sich selbst; beiden sei ferner eine vollständige Vergeltung im Jenseits gewiss; auch schon in diesem Leben werde aber in der Regel dem Rechtschaffenen Anerkennung und Dank, dem Verbrecher der allgemeine Hass und Abscheu am Ende nicht entgehen [3]). Dass aber überhaupt Böses in der Welt ist, diess erscheint unserem Philosophen zu unvermeidlich, als dass er nöthig fände, die Gottheit darüber noch ausdrücklich zu vertheidigen [4]). Alle diese Erörterungen führen in letzter Beziehung immer wieder auf Ein und Dasselbe zurück. Die Idee des Guten ist es, aus deren Anwendung sich Plato jene erhabene Gotteslehre und jene Reinigung des Volksglaubens ergiebt, durch die er eine so wichtige Stelle in der Geschichte der Religion einnimmt. In dem gleichen Geiste erklärt er denn auch, bei der Gottesverehrung komme es einzig und allein auf die sittliche Gesinnung an: nur der könne der Gottheit gefallen, der ihr ähnlich sei, und ähnlich sei ihr nur, wer fromm, weise und gerecht sei; die Gaben der Schlechten können die Götter unmöglich annehmen, nur der Tugendhafte habe das Recht, sie anzurufen [5]).

hauptsächlich durch die sokratischen Schulen gebräuchlich geworden zu sein, wie er denn zunächst der sokratischen Teleologie entspricht; vgl. Xen. Mem. I, 4, 6. IV, 3, 6.

1) Phädo 62, B ff. Gess. X, 902, B f. 906, A vgl. Polit. 271, D. Krit. 109, B.

2) Rep. X, 612, E: nur der Gerechte ist gottgefällig: τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ ὁμολογήσομεν, ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίγνεται πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα, εἰ μή τι ἀναγκαῖον αὐτῷ κακὸν ἐκ προτέρας ἁμαρτίας ὑπῆρχεν; mögen ihn auch scheinbare Uebel treffen: τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. — Εἰκός γ', ἔφη, τὸν τοιοῦτον μὴ ἀμελεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ὁμοίου. Theät. 176, A ff. Gess. IV, 716, C f. Apol. 41, C f.

3) M. s. hierüber vor Allem die eingehenden Ausführungen Rep. IX, 576, C — 592, B. X, 612, A ff. IV, 444, E f. vgl. m. II, 358, A — 367, E, durch welche die ganze Republik den Charakter einer grossartigen Theodicee erhält; ferner Gess. IV, 715, E f. X, 903, B — 905, C vgl. m. 899, D ff. und was S. 561 ff. 533, 1 angeführt wurde.

4) Ueber den Ursprung und die Unvermeidlichkeit des Uebels und des Bösen vgl. m. S. 487. 489. 544 f. 556 f. 542, 4. 601, 2.

5) Theät. 176, B ff. Rep. X, 613, A (s. o. A. 2. 556, 1.). Gess. IV, 716, C ff.

Gott ist das Gute, wer nicht das Abbild seiner Güte in sich trägt, der steht mit ihm in keiner Gemeinschaft.

Neben dem ewigen und unsichtbaren Gott kennt Plato, wie wir bereits wissen, auch sichtbare und gewordene Götter: die Welt und die Gestirne [1]. Diese sichtbaren Götter lässt er in der mythischen Darstellung des Timäus den sterblichen Theil des Menschen bilden [2], und er will hiemit, wie es scheint, den Gedanken ausdrücken, dass das Menschengeschlecht unter der Einwirkung der Sonne und der übrigen Gestirne entstanden sei; im Uebrigen aber beschränkt er ihre Bedeutung Allem nach auf ihren natürlichen Zusammenhang mit unserem Weltkörper und auf jene Darstellung der ewigen Gesetze, deren Erkenntniss er für das Beste erklärt, was uns aus der Betrachtung des Himmels zufliesse [3]. Die Meinung wenigstens, als ob in der Stellung der Gestirne Vorzeichen zukünftiger Ereignisse lägen, bezeichnet er [4] deutlich genug als einen aus Unwissenheit entsprungenen Aberglauben.

Durch diese Lehre von der Göttlichkeit der Gestirne berührt sich nun Plato mit der Volksreligion, welche in den leuchtendsten Himmelskörpern ja gleichfalls Götter verehrte; und er versäumt es auch nicht, diesen Anknüpfungspunkt da zu benützen, wo er das Dasein der Götter zunächst für den gewöhnlichen Standpunkt beweisen will [5]. Hierauf beschränkt sich aber auch seine Uebereinstimmung mit dem Volksglauben. Er nennt die Seele des Weltganzen mit dem Namen des Zeus [6], er redet unzähligemale von den Göttern, wo er eigentlich nur die Gottheit im Sinn hat, er führt Zeus, Apollo u. s. w. in mythischen Darstellungen auf, aber an die Existenz dieser Götterwesen, so, wie sie in der hellenischen Religion lebten, hat er nicht geglaubt, und er verhehlt diess auch nicht im Geringsten;

1) S. S. 522 f. Auch die Erde heisst Tim. 40, B f. vgl. Phädr. 247, A eine θεός.

2) 41, A ff.

3) Tim. 47, A ff.

4) Tim. 40, C f. Hier ist nämlich (wie Susemihl II, 218 mit Recht erinnert) τοῖς οὐ δυναμένοις ταῦτα λογίζεσθαι zu lesen. Auch Rep. VIII, 546, A beweist nichts dagegen. Aehnlich urtheilt Plato (s. o. 551, 2) über die Opferschau.

5) Gess. X, 893, B ff., deren ganze Beweisführung schliesslich (898, C ff.) darauf hinauskommt, dass nicht allein das Weltganze sondern auch die einzelnen Gestirne beseelt sein müssen.

6) Phileb. 30, C s. o. 439, 1. 454, 2.

er spricht vielmehr selbst da, wo er sie scheinbar anerkennt, so von ihnen, dass man wohl sieht, er halte sie für nichts weiter, als für mythische Gebilde. Er bestreitet die herrschenden Vorstellungen über sie in allen Theilen [1]), er benützt und verwirrt dieselben in seinen Mythen mit aristophanischer Freiheit [2]), und im Timäus [3]) sagt er verständlich genug: es übersteige seine Kraft, von ihrer Bildung zu reden; man müsse aber wohl, dem Herkommen gemäss, denen Glauben schenken, die früher darüber gesprochen haben, da sie ja Abkömmlinge der Götter gewesen seien, wie sie sagen, und ihre Vorfahren selbst am Besten gekannt haben müssen. Eine solche Erklärung überhebt uns jeder weiteren Untersuchung. Nicht anders verhält es sich auch mit den Dämonen. So oft Plato dieser Zwischenwesen erwähnt [4]), und so viel ihm die spätere Dämonologie zu entnehmen gewusst hat, dass er wirklich an sie glaube, giebt er nirgends mit einem Wort zu erkennen; wenn er vielmehr anderswo in der hergebrachten Weise von Schutzgeistern redet, so erklärt er Tim. 90, A. C die Vernunft für den wahren Schutzgeist des Menschen, und in der Republik [5]) verordnet er, dass man ausgezeichnete Männer nach ihrem Tod als Dämonen verehren solle: das Dämonische ist nichts anderes, als das wahrhaft Menschliche. Für den Staat und für die Mehrzahl der Staatsbürger will er darum doch den Volksglauben und die hergebrachte Götterverehrung aufrecht erhalten wissen [6]), nur sollen beide aus sittlichen Gesichtspunkten gereinigt [7]), und die Uebergriffe, zu denen ihre Vertreter auch damals

1) S. o. S. 601. Dass diese Polemik auch da, wo sie angeblich nur den Dichtern gilt, doch unmittelbar die Volksreligion selbst trifft, liegt am Tage: „Homer und Hesiod haben den Hellenen ihre Götter gemacht."

2) Z. B. Symp. 190, B ff. Polit. 272, B. Phädr. 252, C ff. Tim. 42, E f.

3) 40, D; selbst die Gesetze äussern sich XII, 948, B noch ähnlich.

4) Die hauptsächlichsten Stellen sind: Symp. 202, E ff. Phädo 107, D. 108, B. Rep. III, 392, A. X, 617, E. 620, D. Polit. 271, D. Apol. 27, C f. Phädr. 246, E. Gess. IV, 713, C. 717, B. V, 738, D. Krat. 397, D.

5) VII, 540, B f.

6) Nach Rep. II, 369, E ff. sollen selbst die „Wächter" zunächst durch die Mythen erzogen werden, an deren Stelle (s. o.) nur bei dem kleineren Theile derselben später die wissenschaftliche Erkenntniss tritt; der öffentliche Kultus soll sich daher nach dem griechischen Herkommen richten (s. o. 590, 7). Die Gesetze, welchen die philosophischen Regenten der Republik fehlen, behandeln, wie wir diess später noch finden werden, die Volksreligion durchweg als die sittliche Grundlage des Staatswesens.

7) S. o. S. 588. 601.

schon geneigt waren, verhindert werden [1]; ja in den Gesetzen [2] will er nicht allein gegen Gottesläugnung und andere Religionsvergehen, sondern auch gegen Privatgottesdienste und den damit getriebenen Missbrauch mit strengen Strafen, selbst mit der Todesstrafe einschreiten. Denn wie unvollkommen auch der volksthümliche Götterglaube sein mag, und wie wenig sich ihm auch durch jene allegorischen Deutungen aufhelfen lässt, welche damals so beliebt waren [3], so ist er doch nach Plato's Ueberzeugung allen denen unentbehrlich, welchen eine wissenschaftliche Bildung abgeht: man muss die Menschen zuerst mit Lügen erziehen, und dann erst mit der Wahrheit, man muss ihnen zuerst unter der Hülle der Dichtung heilsame Ueberzeugungen beibringen [4]; auch in der Folge sind aber nur die Wenigsten für eine reinere Erkenntniss empfänglich; der Mythus und die auf Mythen gegründete Gottesverehrung ist daher für Alle die erste und für die Meisten die einzige Form der Religion [5]. Auf Plato's eigene Ansicht kann man aber natürlich aus dieser bedingten Anerkennung des Volksglaubens nicht zurückschliessen; er hat sich ja über sein Verhältniss zu demselben deutlich genug ausgesprochen.

1) Polit. 290, C ff.: so viel sich auch Priester und Wahrsager einzubilden pflegen, sind sie doch nur Diener des Staats. Um sie in dieser Stellung zu erhalten, beschränken die Gesetze VI, 759, D die Amtsdauer der Priester auf Ein Jahr.

2) X, 907, D ff.

3) M. s. hierüber S. 236, 5 und Krat. 407, A. Ed. Müller, Gesch. d. Theorie d. Kunst b. d. Alten I, 242. Plato (Phädr. 229, C f. Rep. III, 378, D) findet diese Deutungen theils unfruchtbar und unsicher, theils bemerkt er auch ganz richtig, dass die Jugend die Mythen jedenfalls nicht nach ihrem etwaigen verborgenen Sinn, sondern buchstäblich auffasse.

4) Rep. II, 376, E: das erste Erziehungsmittel ist die Musik, d. h. die Rede. λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθὲς, ψεῦδος δ' ἕτερον; Ναί. Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν; Οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις. Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγὼ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ. Die Hauptmythen aber (377, D) seien die über Götter und Heroën, μῦθοι ψευδεῖς, die vor Allem dann zu tadeln seien, ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδηται.

5) Diese Voraussetzung liegt der ganzen Behandlung dieser Gegenstände bei Plato zu Grunde, vgl. S. 604, 6. Dass die philosophische Erkenntniss immer auf eine kleine Minderheit beschränkt sein müsse, ist Plato's entschiedene Ueberzeugung; vgl. S. 579 f. und Rep. IV, 428, E. VI, 496, A ff.

Nach allem diesem werden wir den religiösen Charakter, welcher der platonischen Philosophie mit Recht nachgerühmt worden ist, weit weniger auf der wissenschaftlichen, als auf der ethischen Seite zu suchen haben. Plato's wissenschaftliche Ueberzeugungen setzten ihn nicht allein mit dem Volksglauben in einen tiefgehenden Widerspruch, welcher durch die Anerkennung der sichtbaren Götter nur zum kleinsten Theil ausgeglichen wird, sondern sie hätten ihm bei folgerichtiger Entwicklung auch von den Bestimmungen, in denen er sich mit dem gewöhnlichen Monotheismus berührt, mehr als Eine unmöglich machen müssen. Denn wenn nur das Allgemeine ein ursprünglich und schlechthin Wirkliches ist, so lässt sich nicht absehen, wie die Gottheit anders, als unpersönlich, gedacht werden könnte; und mag auch immerhin Alles durch die Idee des Guten bestimmt und beherrscht sein, mag insofern die Annahme einer sittlichen Weltordnung durchaus auf dem Weg des platonischen Systems liegen, so will sich doch für jene auf's Einzelste sich erstreckende Vorsehung, welche Plato so lebhaft verficht, in demselben nicht der Raum finden; so vollkommen vielmehr die Einrichtung der Welt im Ganzen und Grossen sein mag, so müsste doch im Einzelnen, sollte man meinen, auch die Gottheit den Uebeln, welche aus der Natur des Körperlichen hervorgehen, nicht steuern können, und jedenfalls müsste der Mensch, dessen Willensfreiheit unser Philosoph doch sehr entschieden behauptet, mittelst ihrer viel Unheil stiften können. Was diese Bedenken bei Plato nicht aufkommen liess, was seiner Philosophie eine Wärme und eine praktische Richtung gab, die über seine wissenschaftlichen Grundsätze hinausgeht, was ihm sogar eine möglichst enge Anschliessung an den Volksglauben zum Bedürfniss machte, das ist jenes sittlich religiöse Interesse, welches bei ihm, als ächtem Sokratiker, mit dem wissenschaftlichen so eng verknüpft ist. Die Philosophie ist ihm eben nicht blos ein Wissen, sondern ein den ganzen Menschen durchdringendes höheres Leben; und wird dabei allerdings vorausgesetzt, dass dieses Leben in seiner höchsten Vollendung durchweg auf's Wissen begründet sein werde, so erkennt doch Plato selbst an, dass sein wesentlicher Inhalt auch in anderer Form vorhanden sein könne: er zeigt uns in der begeisterten Liebe zum Schönen die gemeinsame, aller Erkenntniss vorangehende Wurzel der Sittlichkeit und der Philosophie, er lässt uns in der un-

philosophischen Tugend eine Vorstufe der philosophischen, im religiösen Glauben ein Analogon der wissenschaftlichen Einsicht erkennen, welches diese für die Mehrzahl der Menschen ersetzen muss. Können wir uns wundern, wenn er sich scheute, diese unvollkommeneren, aber doch seiner Ueberzeugung nach wohlberechtigten Bildungsformen ohne Noth zu verletzen, wenn er selbst sich an sie hielt, um die Lücken seines Systems auszufüllen, und Ueberzeugungen auszusprechen, für deren Begründung es ihn im Stich liess, während sie ihm für seine Person doch feststanden? Nur wird man den Werth solcher Aeusserungen nicht überschätzen dürfen. Die religiöse Bedeutung des Platonismus liegt zunächst in jener Verschmelzung des theoretischen und des praktischen Elements, in jener ethischen Stimmung, die ihm der sokratische Unterricht eingepflanzt hat, denn dadurch war es bedingt, dass die Philosophie hier nicht auf's Wissen beschränkt blieb, sondern sofort auf das persönliche Leben des Menschen angewandt wurde; die einzelnen Vorstellungen dagegen, in denen sich Plato mit der positiven Religion berührt, sind grösserentheils blosses Aussenwerk oder inconsequentes Zurücksinken in die Sprache der Vorstellung [1].

1) Neben den obigen Erörterungen könnte hier vielleicht auch eine Untersuchung über das Verhältniss der platonischen Philosophie zum Christenthum erwartet werden, über welches in älterer und neuerer Zeit so viel verhandelt worden ist. (Von Aelterem erinnere man sich nur z. B. an die Phantasieen über Plato's Trinitätslehre, worüber Martin Études II, 50 ff. Brandis II, a, 330 Näheres nachweisen. Neuere Hauptschriften sind: Ackermann das Christliche im Plato u. s. w. 1835, der aber doch zu wenig in den Kern der Sache eindringt, und Baur das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1837, 3.) Es ist indessen nicht dieses Orts, hierauf einzutreten. Hört man allerdings die theologischen Sprecher in dieser Sache, so gewinnt es nicht selten den Anschein, als könnte die platonische Philosophie nur aus dem Christenthum vollständig verstanden werden. Man fragt nach dem Christlichen im Platonismus, wie wenn das Christenthum eine von den Voraussetzungen jener Philosophie wäre, und nicht vielmehr sie eine von den Voraussetzungen und Quellen des Christenthums. Und es war diess auch wirklich die Vorstellung derer, welche die hohe Meinung von Plato's Uebereinstimmung mit dem Christenthum zuerst aufgebracht haben, der alexandrinischen Kirchenlehrer. Wie die hebräischen Propheten nicht aus dem Geist und der Geschichte ihrer Zeit, sondern aus der ihnen wunderbar mitgetheilten christlichen Geschichte und Dogmatik heraus geredet haben sollten, so sollte auch Plato aus der Quelle der christlichen Offenbarung, theils der inneren (dem Logos), theils der äusseren (dem Alten Testament),

2. Die Kunst [1]). So wenig Plato die Religionsphilosophie als eigenen Theil seines Systems bearbeitet hat, ebensowenig hat er über das Wesen der Kunst und die Natur des Schönen selbständige Untersuchungen angestellt [2]). Auf beide kommt er allerdings oft genug zu sprechen, aber immer im Zusammenhang anderweitiger Erörterungen, und was er hier äussert, lässt eine schärfere Beachtung ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit doch gar sehr vermissen. Gerade weil Plato selbst Künstler, aber philosophischer Künstler ist, kann er der reinen Kunst nicht gerecht werden; gerade weil seine wissenschaftliche Weltanschauung zugleich eine ästhetische ist, kann er das, womit es die Kunst zu thun hat, von dem, was die Philosophie anstrebt, das Schöne von dem Wahren und Guten nicht scharf unterscheiden. Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit Aristoteles. Dieser verzichtet auf alle künstlerische Behandlung, er schliesst ebenso von dem Inhalt seines Systems alle ästhetischen Motive, so weit es dem Griechen möglich ist, aus, um nur die wissenschaftlichen gelten zu lassen; aber gerade dadurch gewinnt er der Kunst gegenüber die Freiheit, sie in ihrem eigenthümlichen Wesen zu verstehen und gelten zu lassen.

Es bestätigt sich diess gleich an dem ersten Grundbegriff der Aesthetik, dem Begriff des Schönen. Von den zwei Bestandtheilen, welche sich in allem Schönen durchdringen, die sinnliche Erscheinung und die Idee, die konkrete Individualität und die allgemeine Bedeutung, kann Plato dem ersten keinen eigenthümlichen Werth beilegen: ein Wahres und Wesenhaftes ist für ihn nur das unsinnliche Allgemeine, das Sinnliche und Einzelne mag wohl zu diesem

geschöpft haben. Eine streng geschichtliche Betrachtung wird indessen das Verhältniss umzukehren, und nicht nach dem Christlichen im Platonismus, sondern nach dem Platonischen im Christenthum zu fragen haben. Diese Frage geht aber nicht die Geschichte der griechischen Philosophie, sondern die der christlichen Religion an.

1) Ruge Platonische Aesthetik. E. Müller Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten I, 27—129. 228—251. Vischer Aesthetik I, 90 ff. 98 f. II, 60. 359 f.

2) Dass ich weder den grösseren Hippias noch den Io für platonisch halte, ist schon S. 322, 1 bemerkt worden. Auch sie würden aber den obigen Satz nur wenig modificiren, da der Hippias auf kein positives Resultat hinarbeitet, und der Io nur die dichterische Begeisterung, und auch diese ohne eingehende Untersuchung bespricht.

hinführen, aber nur so, dass man sich zugleich von ihm abkehrt und es hinter sich lässt. Hieraus folgt sofort, dass er das Wesen des Schönen nur im Inhalt, nicht in der Form suchen, seinen Unterschied vom Wahren und Guten verkennen, die schöne Erscheinung gegen den gestaltlosen Begriff zu einem Untergeordneten und Gleichgültigen, ja zu einem störenden Beiwerk herabsetzen muss. Jener für die griechische Denkweise so bezeichnende Sprachgebrauch, wornach schön und gut fast gleichbedeutende Ausdrücke sind, ist von Plato beibehalten worden, nur in umgekehrter Richtung: während die herrschende Auffassung mehr das Gute auf's Schöne zurückführt, wird von ihm, nach sokratischem Vorgang [1]), wenn auch ideeller, das Schöne auf's Gute zurückgeführt. Nur eine schwache Andeutung ihres Unterschieds findet sich in der Bemerkung [2]), dass die Schönheit desshalb einen so eigenthümlich überwältigenden Eindruck hervorbringe, weil sie schon in der himmlischen Welt vor allen Ideen hervorgeleuchtet habe, und auch in der jetzigen, im Unterschied von der Einsicht und der Tugend, sich dem Auge in hellem Glanz offenbare. Im Uebrigen aber wird der eigenthümliche Begriff des Schönen immer wieder in den des Guten aufgelöst. Das Urschöne soll körper- und farblos sein, es soll mit nichts Besonderem, weder einem Leiblichen noch einem Geistigen, verglichen werden, es soll keinem Anderen als Eigenschaft anhaften [3]); nur die unterste Stufe an der Leiter des Schönen soll die körperliche Schönheit sein, das Höhere die schönen Seelen, weiter die Tugenden und die Wissenschaften, das Höchste aber jene reine Idee des Schönen, welcher nichts der Erscheinung Angehöriges mehr anhängt [4]). Mögen daher auch Maass und Harmonie [5]), Reinheit [6]) und Vollendung [7]) als Merkmale des Schönen hervorgehoben werden: diese Merkmale sind ihm nicht eigenthümlich, sondern ebendieselben, die Schönheit selbst mit eingeschlossen, kommen auch

1) S. o. S. 103.

2) Phädr. 250, B. D.

3) Symp. 211, A. E vgl. Rep. V, 476, A ff. 479, A u. oben S. 423.

4) Symp. 208, E ff. (s. oben S. 386 f.) vgl. Rep. III, 402, D.

5) Phileb. 64, E ff. 66, B. Tim. 87, C vgl. 31, B. Soph. 228, A. Polit. 284, A.

6) Phileb. 53, A vgl. 51, B. 63, B. 66, C.

7) Tim. 30, C.

dem Guten zu [1]; auch die Tugend ist Schönheit und Harmonie [2], auch an die Wahrheit und die Wissenschaft ist der Maasstab der Reinheit anzulegen [3]. Alles Gute ist schön [4], und das Urgute ist von unsagbarer Schönheit [5], wobei aber eben an den eigenthümlichen Begriff des Schönen nicht gedacht ist.

Neben dem Gegenstand, mit dem es die Kunst zu thun hat, kommt weiter die Geistesthätigkeit in Betracht, aus der sie hervorgeht; und diesen Punkt hat Plato allerdings nicht übersehen; aber was er darüber sagt, liegt doch von einer genaueren Untersuchung und einer scharfen Bestimmung über das Wesen der Phantasie noch weit ab. Die Quelle aller künstlerischen und dichterischen Hervorbringung ist ihm zufolge eine höhere Begeisterung; und insofern ist die Kunst gleichen Ursprungs mit der Philosophie; aber während in dieser der enthusiastische Drang durch strenge dialektische Zucht geläutert und zum Wissen entwickelt ist, bleibt der Künstler bei unklaren Vorstellungen und Ahnungen stehen, es fehlt ihm an einem deutlichen Bewusstsein über sein Thun [6] und an richtigen Begriffen über die Gegenstände, welche er darstellt [7], und er lässt sich desshalb auch bei seinen Schöpfungen nicht durch ein kunstmässiges und wissenschaftliches Verfahren, sondern durch eine unklar tastende Empirie leiten [8]. Aus dieser Unwissenschaftlichkeit geht dann weiter jene Trennung verwandter Kunstzweige hervor, welche der von Plato bekämpften, aus dem gleichen Grund entsprungenen Trennung der Tugenden entspricht [9]. Es gilt diess wenigstens nach Plato von der Kunst, so wie sie sich ihm in der

1) Phileb. 64, E ff. 66, B. 60, B f.

2) S. o. S. 561. Rep. IX, 591, D.

3) Phileb. 53, A f. 62, C.

4) Tim. 87, C vgl. Gess. IX, 859, D. Gorg. 474, C ff., zahlloser Stellen, in denen καλὸς und ἀγαθὸς synonym stehen, nicht zu erwähnen.

5) Rep. VI, 509, A.

6) Phädr. 245, A. Apol. 22, B. Meno 99, D. Gess. IV, 719, C. (Io 533, D ff.) vgl. oben S. 373 f. 384.

7) Rep. X, 598, B—602, B. Gess. VII, 801, B. — Symp. 209, D, wo er sich günstiger über Homer und Hesiod äussert, redet Plato nach der gemeinen Meinung.

8) Phileb. 55, E f. 62, B.

9) Rep. III, 395, A, vgl. Symp. 223, D, wird diess von der tragischen und komischen Poësie gesagt; der Io führt es 532, B f. 534, B f. nicht ohne Uebertreibung weiter aus. Vgl. was S. 376 angeführt wurde.

Wirklichkeit darstellte, ohne Ausnahme; dass es an sich allerdings eine höhere, einheitlichere, von klarer Erkenntniss getragene Kunst geben könnte, hat er wenigstens an Einer Stelle angedeutet [1]). Aber wie diese vollendete Kunst nichts anderes als angewandte Philosophie wäre, so wird andererseits von der gewöhnlichen dadurch, dass sie Plato aus einer unmethodischen Begeisterung herleitet, nur solches ausgesagt, was ihr mit jeder unphilosophischen Geistesthätigkeit gemein ist: das eigenthümliche Wesen der künstlerischen Phantasie ist damit nicht bezeichnet.

Wollen wir den Begriff der Kunst genauer bestimmen, so liegt ihr unterscheidendes Merkmal nach Plato in der Nachahmung [2]); oder wenn alles menschliche Thun im höheren Sinn eine Nachahmung der Idee ist, so unterscheidet sich die Thätigkeit des Künstlers von anderen dadurch, dass sie nicht das unsinnliche Wesen der Dinge in dem sinnlich Realen, sondern nur ihre Erscheinung in Scheingebilden nachahmt [3]). Welchen Werth können wir aber einer

1) Symp. a. a. O. erinnert sich der Erzähler, dass Sokrates dem Agathon und Aristophanes das Geständniss abgenöthigt habe, τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνῃ (diess ist, im Gegensatz gegen die τριβὴ ἄτεχνος, zu betonen) τραγῳδιοποιὸν ὄντα κωμῳδιοποιὸν εἶναι. Da nämlich mit der Kenntniss des Guten und Richtigen auch die des Verkehrten gegeben ist, und jene ohne diese unvollständig wäre (Rep. III, 409, D. VII, 520, C. Phädo 97, D. Gess. VII, 816, D. Hipp. d. Kl. 366, E), so wird der, welcher als Tragiker die Menschen in ihrer Grösse darstellen will, auch als Komiker ihre Thorheiten (denn diese sind nach Phileb. 48, A ff. Gegenstand der Komödie) darzustellen im Stand sein müssen, und da es sich bei jeder derartigen Darstellung um eine Wirkung auf's menschliche Gemüth handelt, so wird der tragische so gut wie der komische Effekt, wenn er kunstmässig erreicht werden soll, eine wissenschaftliche Menschenkenntniss voraussetzen (vgl. auch Phädr. 270, E ff.), diese andererseits wird ihren Besitzer gleichsehr zu dem einen wie zu dem anderen befähigen. Vgl. Müller a. a. O. 232 ff.

2) Rep. II, 373, B. Gess. II, 668, A ff. IV, 719, C. Phädr. 248, E. Polit. 306, D vgl. folg. Anm.

3) Soph. 266, B ff. (vgl. 233, D ff.), wo alle nachahmenden Künste unter dem Namen der εἰδωλοποιικὴ zusammengefasst werden; namentlich aber Rep. X, 595, C — 598, D. Während die hervorbringenden Künste (z. B. die Zimmerkunst) nach dieser Stelle die Ideen nachbilden, sind die im engeren Sinn nachahmenden Künste, wie Malerei und dramatische Poësie, φαντάσματος μίμησις, sie bringen nicht ein Wirkliches hervor, sondern τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ, nur ein εἴδωλον der Dinge, sie sind daher πόῤῥω τοῦ ἀληθοῦς, τρίται ἀπὸ τῆς ἀληθείας u. s. f.; die Dichter sind (600, E) μιμηταὶ εἰδώλων ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων,

solchen Nachahmung beilegen? An sich selbst ist sie nur ein Spiel, sie will uns Genuss und Unterhaltung, nicht Belehrung oder Nutzen gewähren [1]), und so wie sie in der Regel behandelt wird, ist dieses Spiel nichts weniger als gefahrlos. Um zu gefallen schmeichelt die Kunst den Neigungen der Menschen, und insbesondere denen der Massen [2]); der Inhalt ihrer Darstellung ist grossentheils unsittlich und verkehrt; unwissenschaftlich, wie sie sind, und auf die Nachbildung der gewöhnlichen Denkweise beschränkt [3]), verbreiten die Dichter und Künstler die unwürdigsten Vorstellungen über die Götter, die sittengefährlichsten Grundsätze und Beispiele [4]). Jene sinnliche Mannigfaltigkeit und Ueppigkeit, durch welche sie zu gefallen suchen, verweichlicht und verderbt die Menschen [5]), jene Nachbildung des Unwürdigen und des Schlechten, welche in der Dichtkunst und in der Musik, ganz besonders aber im Schauspiel, einen so breiten Raum einnimmt, wird den Zuhörer und den Darsteller unvermerkt an verwerfliche Gesinnungen und Handlungen gewöhnen [6]); ja die Nachahmung fremder Charaktere wird an und für sich schon der Einfalt und Lauterkeit des eigenen Eintrag thun [7]). Wenn endlich jede tragische Wirkung auf der Erregung des Mitleids und des Jammers, jede komische auf Erregung der Lachlust, und in letzter Beziehung auf Schadenfreude beruht, wenn die Dichter für Liebe, Zorn, Furcht, Eifersucht u. s. w. unser Mitgefühl in Anspruch nehmen, so sind alles diess tadelnswerthe Leidenschaften, die wir nicht in uns grossziehen, und an deren Darstellung wir uns nicht erfreuen dürfen [8]). Damit diese Nachtheile vermieden werden, müssen die Künstler einer strengen Aufsicht unterworfen, und damit die Kunst einen würdigen Inhalt erhalte, muss sie als sittliches Bil-

ihre ἀλήθεια bleibt ihnen fremd. Weiter sehe man Krat. 423, C f. Gess. X, 889, C f.

1) Polit. 288, C. Rep. X, 602, B. II, 373, B. Gess. II, 653, C. 655, D. 656, C vgl. Gorg. 462, C.

2) Gorg. 501, D ff. Gess. II, 659, A ff. Rep. X, 603, A f.

3) S. o. und Tim. 19, D.

4) Rep. II, 377, E — III, 392, C. Euthyphro 6, B und oben S. 588. 600 f.

5) Gorg. a. a. O. Gess. II, 669, A ff. vgl. VII, 812, D. Rep. III, 399, C f.

6) Rep. III, 395, C ff. 398, D f. 401, B. Gess. VII, 816, D.

7) Rep. III, 394, E ff. 396, A ff.

8) Rep. X, 603, C — 607, A. III, 387, C ff. Phileb. 47, D ff. Gess. VII, 800, C f.

dungsmittel behandelt werden. Plato verlangt demnach, dass über alle künstlerischen Darstellungen das Urtheil sachverständiger Richter, welche ihren Gegenstand genau kennen, eingeholt werde [1], er will die Mythenbildung und alle Kunstübung überhaupt als einen Theil der öffentlichen Erziehung unter die Leitung der Staatsbehörden gestellt, alles, was mit den sittlichen Zwecken des Staats nicht übereinstimmt, daraus entfernt wissen [2]. Er verbietet in der Republik alle die Mythen, welche von Göttern und Helden Unwürdiges aussagen [3]; er verbannt die dramatische Poësie gänzlich aus dem Staate, und der epischen gestattet er neben der einfachen Erzählung die Nachbildung fremder Reden nur dann, wenn dieselben als sittliches Vorbild dienen können [4]; so dass demnach, wie er selbst bemerkt [5], von der gesammten Dichtkunst nur Hymnen auf die Götter und Loblieder auf wackere Männer übrig bleiben. Er will ferner nur eine solche Musik und solche Versmaasse zulassen, welche in den verschiedenen Lebenslagen eine männliche Gemüthsstimmung ausdrücken [6]. Er bemerkt endlich, dass die gleichen Grundsätze auch für die bildenden Künste zu gelten haben [7]. Aehnlich äussert

1) Gess. II, 668, C ff. vgl. Rep. X, 601, C ff.: es gebe drei Künste, die χρησομένη, die ποιήσουσα, die μιμησομένη. Wer ein Werkzeug gebrauche, müsse wissen, wie es beschaffen sein soll, der Verfertiger, dem er seinen Auftrag giebt, erhalte dadurch über denselben Gegenstand eine richtige Vorstellung, dem blossen Nachahmer (z. B. dem Maler, der eine Flöte oder einen Zaum malt) fehle beides. Aus dieser Stelle ergiebt sich leicht, was andere Stellen bestimmter sagen, dass eben auch die Nachahmung, sofern sie nicht blosses Spiel, sondern Erziehungmittel sein soll, der Leitung des Sachverständigen, des Philosophen, zu folgen hat.

2) Rep. II, 376, E ff. (s. o. S. 588), und in den Gesetzen (s. S. 614). Statt alles Anderen stehe hier Rep. II, 377, B: πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον· Mythen der ersteren Art sollen dann allgemein eingeführt werden.

3) II, 376, E — III, 392, E.

4) III, 392, C — 398, B. X, 595, A — 608, B. Bei diesen Auseinandersetzungen hat es Plato hauptsächlich mit Homer zu thun, dessen Bestreitung er X, 595, B mit ähnlichen Worten eröffnet, wie Arist. Eth. N. I, 4 seine Polemik gegen ihn selbst: φιλία γέ τίς με καὶ αἰδὼς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὁμήρου ἀποκωλύει λέγειν . . . ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ u. s. w.

5) X, 607, A.

6) III, 398, C — 401, A, wo auch Näheres über die betreffenden Harmonieen und Versmaasse.

7) A. a. O. 401, B.

er sich in den Gesetzen, welche gleichfalls namentlich der Musik grosse Aufmerksamkeit zuwenden. Alle Dichtungen, Gesänge, Melodieen und Tänze sollen sittliche Gesinnungen darstellen, sie alle sollen darauf ausgehen, die Ueberzeugung zu befestigen, dass nur der Tugendhafte glücklich, der Schlechte stets unglücklich sei [1]; alle diese Kunstübungen sollen desshalb vom Staat streng beaufsichtigt [2], allen Neuerungen darin vorgebeugt werden [3]. Der Werth künstlerischer Darstellungen soll nicht nach dem Geschmack der Masse, sondern nach dem der Besten und Tugendhaftesten, nicht von der Menge, welche im Theater die Bänke füllt, sondern von ausgewählten Richtern beurtheilt werden [4]. Die ganze Bürgerschaft soll nach den Altersstufen in Chöre getheilt, mit der Uebung soll auch ein theoretischer Unterricht in den Elementen der Musik verknüpft werden, damit für jeden Fall die passenden Versmaasse und Melodieen ausgewählt werden [5], alle Künsteleien dagegen sollen aus dem Musikunterricht verbannt sein [6]. Kein Gedicht, keine Sangesweise und kein Tanz soll ohne Zustimmung der Obrigkeit verbreitet, eine Sammlung bewährter Lieder, Melodieen und Tänze, theils für die Männer, theils für die Weiber berechnet, soll angelegt werden [7]. Auch die dramatische Poësie wird hier als Bildungsmittel zugelassen: die Komödie soll uns über das Hässliche belehren, was zu meiden, die Tragödie über das Schöne, was anzustreben ist; nur darf auch hier die Staatsaufsicht nicht fehlen, in der Komödie sollen nur Sklaven oder Fremde auftreten, und Niemand soll es verstattet sein, einen Bürger zu verspotten [8].

Eine Eintheilung der Künste, welche irgend auf Vollständigkeit Anspruch machte, hat Plato nicht gegeben. Da, wo er von der Musik handelt, unterscheidet er von den Reden und Mythen die Sangesweisen und Melodieen nebst den Versmaassen [9], bei den er-

1) II, 653, A ff. 660, E ff. VII, 800, B ff. 814, D ff.
2) II, 656, C. 671, D. VII, 800, A. 801, C f. 813, A.
3) II, 656, D ff. VII, 797, A — 800, B.
4) II, 658, E ff.
5) II, 664, B ff. 667, B — 671, A. VII, 812, B.
6) VII, 812, D f.
7) VII, 800, A. 801, D. 802, A ff. vgl. 811, D ff.
8) VII, 816, D ff. XI, 935, D ff.
9) Rep. II, 398, B f. 399, E.

steren sodann wieder den Inhalt und die Form [1]), und die Form betreffend erzählende, nachahmende und gemischte Dichtung [2]). Anderswo bezeichnet er als die Theile der Musik Lied und Tanz, ohne doch diese Eintheilung weiter zu verfolgen [3]). Der bildenden Künste wird immer nur ganz beiläufig erwähnt [4]). Eine Theorie der Kunst, diess sehen wir auch hieraus, lag nicht in Plato's Absicht.

Mit den übrigen Künsten stellt Plato [5]) auch die Redekunst zusammen, sofern sie gleichfalls, so wie sie gewöhnlich beschaffen ist, nur gefallen, nicht belehren und nützen wolle, und welche Vorwürfe ihr aus diesem Gesichtspunkt gemacht, wie geringschätzig die Künste der gewöhnlichen Rhetoren von Plato behandelt werden, haben wir theilweise auch schon früher gesehen [6]). Er selbst steckt ihr ein höheres Ziel: auf dialektische Bildung und auf wissenschaftliche Kenntniss der menschlichen Seele gestützt, soll sie durch ein kunstmässiges Verfahren nicht blos Ueberredung, sondern Ueberzeugung hervorbringen [7]); sie soll sich in den Dienst der Gottheit und des Rechts stellen, um als eine Gehülfin der wahren Staatskunst dem Recht und der Sittlichkeit zur Herrschaft zu verhelfen [8]). Die rhetorische Technik aber hat Plato so wenig, als die der übrigen Künste, zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht.

11. Die spätere Form der platonischen Lehre. Die Gesetze.

Unsere bisherige Darstellung hielt sich an diejenigen Quellen, welche uns die ursprüngliche Gestalt des platonischen Systems am Reinsten erkennen lassen. Ist aber diese seine einzige Gestalt, oder

1) λόγοι und λέξις a. a. O. 392, C.

2) Ebd. 392, D vgl. X, 595, A. Die nachahmende Poësie wird in Komödie und Tragödie getheilt, indem unter der letzteren das Epos mitbegriffen wird (Symp. 223, D. Rep. X, 595, B. 607, A. Gess. VII, 816, D ff.). Eine Art Definition der Tragödie s. Phädr. 268, D.

3) Gess. II, 654, B. 672, E ff.

4) So Rep. II, 373, B. III, 401, B. X, 596, B ff. 601, C. 603, A. V, 472, D. Polit. 288, C u. ö.

5) Gorg. 501, D ff. vgl. Phädr. 259, E ff.

6) S. 382 f., wozu weiter Phädr. 266, D ff. 272, D ff. z. vgl.

7) Phädr. 259, E — 266, C. 269, E — 274, B.

8) Phädr. 273, E f. Gorg. 480, B f. 504, D f. 527, C. Polit. 304, A ff.

hat es von seinem Urheber noch eine spätere Umbildung erfahren? Für die letztere Annahme lässt sich zweierlei anführen: die Berichte des Aristoteles über die platonische Lehre und die Schrift von den Gesetzen. Aus Aristoteles erfahren wir, dass Plato in den Vorträgen, welche dieser Philosoph von ihm hörte, die Grundlehren seines Systems in mancher Beziehung anders gefasst hatte, als in seinen Schriften. Während er die Ideen früher auf alles, was Gegenstand des Denkens ist, ausgedehnt hatte, beschränkte er sie jetzt auf die Naturdinge [1]). Um ferner auszudrücken, dass in den Ideen die Einheit mit der Vielheit verknüpft sei, bezeichnete er dieselben als Zahlen, und er bestimmte den Unterschied dieser Idealzahlen von den mathematischen dahin, dass jene der Art nach verschieden seien, und desshalb nicht zusammengezählt werden können, diese der Art nach gleich und daher zusammenzählbar, dass zwischen jenen eine begrifflich bestimmte Reihenfolge stattfinde, während diess bei diesen nicht der Fall sei [2]). Von dem gleichen Gesichtspunkt aus sagte er, die Ideen entstehen aus zwei Elementen, aus dem Einen und dem Unbegrenzten; das letztere beschrieb er näher als das Gross- und- Kleine, und sofern die Zahlen aus ihm hervorgehen, als die unbestimmte Zweiheit [3]), das Eine setzte er dem Guten oder der höchsten Idee gleich [4]). Zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge stellte er das Mathematische in die Mitte [5]). Aus den Zahlen, in ihrer Verbindung mit dem Grossen und Kleinen, leitete er die Raumgrössen ab, die Linie aus der Zweizahl, die Fläche aus der Dreizahl, den Körper aus der Vierzahl [6]), und er

1) S. o. 445, 1.

2) S. S. 430 ff. 447, 8. Die Behauptung des Philoponus de an. C, 2, med., dass alle Ideen Dekaden seien, wird von Brandis II, a, 318 mit Recht verworfen.

3) S. S. 462, 1. 465. 475 f. 447, 7. 483, 1. Gegen die an dem letzteren Ort bestrittene Unterscheidung eines zwiefachen Grossen und Kleinen spricht auch Arist. Phys. III, 6, Schl., und dass Simpl. Phys. 117, a, med. dafür stimmt, ist ganz unerheblich.

4) S. 453, 1. 2 vgl. auch Arist. Metaph. XII, 10. 1075, a, 34.

5) M. s. was S. 432, 2. 3. 500, 3 angeführt wurde, und Metaph. I, 8, Schl. I, 9. 991. b, 27. Plat. Stud. 225 f.

6) Arist. de an. I, 2 s. o. 481, 3. Metaph. XIV, 3. 1090. b, 21 (vgl. Plat. Stud. 237 f.): ποιοῦσι γὰρ [οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι] τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ

unterschied dabei gleichfalls zwischen den idealen und den mathematischen Grössen, indem er jene auf die idealen, diese auf die mathematischen Zahlen zurückführte [1]). Auf die Physik scheint er aber in den Vorträgen, welche Aristoteles bei ihm hörte, nicht näher eingegangen zu sein [2]), und so auch darüber sich nicht näher erklärt zu haben, wie jenes Unbegrenzte oder Grossundkleine, welches in den Ideen wie in allen Dingen ist, sich zur körperlichen Materie verhalte; Aristoteles wenigstens deutet diess an, und es begreift sich hieraus auch am Leichtesten, wie er zu jener Gleichstellung beider gekommen ist, welche wir Plato auch in seinen späteren Jahren nicht zutrauen konnten [3]). Sonst werden aus Plato's

ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν· διαφέρει γὰρ οὐθέν· VII, 11. 1036, b, 12: (τινὲς, wohl die Pythagoreer) ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν. καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς. Alex. z. Metaph. I, 6 (s. unsern 1. Th. 276, 1). Pseudoalex. zu XIII, 9 (ebd. 296, 4). Neben dieser Ableitung der Raumgrössen findet sich dann aber noch eine zweite, nach welcher die Linie auf das Lange und Kurze, die Fläche auf das Breite und Schmale, der Körper auf das Tiefe und Flache (oder: das Hohe und Niedrige, βαθὺ καὶ ταπεινὸν), als Arten des Grossen und Kleinen, zurückgeführt wurde (Arist. Metaph. I, 9. 992, a, 10; ebenso, nach Alex. z. d. St., in der Schrift π. φιλοσοφίας. Metaph. XIII, 9. 1085, a, 7. De an. a. a. O.). Wie sich jedoch diese beiden Erklärungen näher verhalten, ob aus der Verbindung des Grossen und Kleinen mit der Zweiheit das Lange und Kurze, aus seiner Verbindung mit der Dreiheit das Breite und Schmale, aus seiner Verbindung mit der Vierheit das Tiefe und Flache, und aus diesen dann Linie, Fläche und Körper entstehen sollten, oder ob umgekehrt die Linie aus der Verbindung der Zweiheit mit dem Langen und Kurzen hergeleitet wurde, die Fläche aus der der Dreiheit mit dem Breiten und Schmalen u. s. w., lässt sich weder aus Aristoteles noch aus seinen Auslegern abnehmen. — Dagegen sagt der Erstere Metaph. I, 9. 992, a, 20, Plato habe den Punkt in seine Deduktion nicht mit aufgenommen, indem er behauptete, die Punkte seien nur eine geometrische Hypothese, und desshalb habe er statt Punkt „Anfang der Linie" gesagt, sei aber dadurch zu der Behauptung untheilbarer Linien geführt worden. Dass ihm nämlich diese Behauptung hier wirklich beigelegt wird, muss ich Schwegler und Bonitz z. d. St. Brandis II, a, 313 zugeben, und am Ende ist dieselbe auch um nichts auffallender, als die Annahme kleinster Flächen in der Elementenlehre des Timäus. Alexander z. d. St. freilich kennt sie bei Plato offenbar nur aus unserer Stelle selbst.

1) Metaph. I, 9. 992, b, 13 ff.

2) S. S. 479. Plat. Stud. 266 f.

3) S. S. 475 ff.

mündlichen Vorträgen nur wenige unbedeutende Einzelheiten mitgetheilt [1]).

Gegen die abstrakte Haltung der eben besprochenen Untersuchungen sticht nun die praktische Abzweckung der Gesetze zunächst auffallend genug ab; aber doch treten in beiden gewisse gemeinsame Züge hervor, welche uns das höhere Alter des Philosophen erkennen lassen: der Dogmatismus, die Abnahme der dialektischen Kraft und Beweglichkeit, die Anlehnung an den Pythagoreïsmus, die Vorliebe für mathematische Symbolik. Wenn die Republik in der Philosophie die Grundlage jedes vernünftigen Staatslebens erkannt, und den Staat unter der Voraussetzung philosophischer Herrscher rein von der Idee aus entworfen hatte, so wollen die Gesetze zeigen, in welchem Maass und durch welche Mittel der Staat seiner Aufgabe ohne diese Voraussetzung genügen könne. Sie wollen dabei nicht läugnen, dass die Einrichtungen der Republik weit die vorzüglichsten wären; aber während Plato früher ihre Ausführbarkeit nicht bezweifelt, während er nur von ihnen Heil für die Menschheit erwartet, nur in seinem Musterstaate dem Philosophen an der Staatsverwaltung theilzunehmen gestattet hatte [2]), so erklärt unsere Schrift [3]): unter Göttern oder Göttersöhnen möge ein solcher Staat bestehen, und das Ideal des Staates lasse sich an keinem anderen darstellen, sie aber wolle sich mit dem nächstbesten begnügen. Der Verfasser hat sich überzeugt, dass sich die Gesetze nach der Beschaffenheit von Land und Volk richten müssen [4]); auch er selbst will nur solche aufstellen, wie sie seine Zeit- und Volksgenossen möglicherweise in Anwendung bringen könnten. Demgemäss wird denn nun hier von der

1) Ausser dem nämlich, was S. 481, 3. 530, 1 beigebracht wurde: bei Arist. Anal. post. II, 5. 92, a, 1, vgl. Top. VI, 10. 148, a, 15, eine Definition des Menschen, welche der im Politikus 266, A ff. ähnlich ist; part. anim. I, 2. 642, b, 10 ff. eine Eintheilung der Vögel aus den διαιρέσεις (s. o. 320, 2); gen. et corr. II, 3. 330, b, 15 eine Eintheilung der Elemente, welche an Tim. 32, B erinnert, aus derselben Schrift; Top. VI, 2. 140, a, 3 einige platonische Ausdrücke; bei Diog. III, 80, angeblich nach Aristoteles, wahrscheinlich gleichfalls aus den „Eintheilungen" (vgl. V, 23) die Eintheilung der Güter in geistige, leibliche und äussere, dieselbe, welche Arist. Eth. N. I, 8. 1098, b, 12 anführt, vgl. Plato Rep. IX, 591, B ff. Gess. V, 728, C ff., namentlich aber Gess. V, 743, E.

2) S. o. S. 591, 6.

3) V, 739, D f., wozu man Rep. IX, 592, B vergleiche; VII, 807, B.

4) V, 747, D f.

philosophischen Grundlehre des platonischen Systems und von der philosophischen Bildung der Regierenden so gut wie ganz abgesehen. Dass im Staate der Gott oder die Vernunft herrsche, verlangen auch die Gesetze: das Gesetz (νόμος) soll nichts anderes sein, als die Festsetzung der Vernunft (νοῦ διανομή)[1]), der höchste Zweck des Staats nichts anderes, als die Tugend und die durch Tugend bedingte Glückseligkeit der Bürger[2]). Aber diese Herrschaft der Vernunft und der Tugend wird hier nicht als Herrschaft der Philosophen, die Einsicht, welche den Staat leiten soll, nicht als Wissenschaft gefasst. Der Ideenlehre, an welche die Republik alle ihre Vorschläge in letzter Beziehung angeknüpft hatte, geschieht in den Gesetzen keine Erwähnung, die dialektische Erkenntniss der Ideen, dort das Ziel aller wissenschaftlichen Bildung und die unerlässliche Bedingung für die Theilnahme an der Regierung, wird hier auf die Elemente des wissenschaftlichen Verfahrens zurückgeführt[3]); von jenem mehrjährigen philosophischen Unterricht, welchen das frühere Werk verlangt hatte, ist nicht die Rede. Die Republik hofft ihren Staat verwirklicht zu sehen, wenn die Herrscher Philosophen werden, die Gesetze den ihrigen, wenn sie rechtschaffen und klug werden: wo jene die Philosophie nennt, nennen diese die Sittlichkeit und die Einsicht[4]); dass beides nur durch Philosophie zu erlangen

1) IV, 713, A. E (vgl. 715, E ff.), wo unter Anderem: ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεὸς ἀλλά τις ἄρχῃ θνητὸς οὐκ ἔστι κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις, eine Umbildung des berühmten Ausspruchs der Republik (s. Anm. 4).

2) S. o. S. 576, 1. 2.

3) Das Einzige, was in den Gesetzen an die wissenschaftlichen Anforderungen der Republik erinnert, sind die Vorschriften über eine Behörde, welche sich durch höhere Einsicht vor der Masse des Volks auszeichnen, und in welcher die Weisheit des Staats niedergelegt sein soll, XII, 961, A ff. XI, 951, C ff. (s. u.). Von den Mitgliedern dieser Behörde wird nun allerdings verlangt, dass sie von dem Zweck des Staats und den Gründen der Gesetze Rechenschaft geben können (962, A f. 966, B vgl. 951, B f.), dass sie im Stande seien, πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων βλέπειν, dass sie nicht allein die einzelnen Tugenden, sondern auch das gemeinsame Wesen der Tugend kennen, dass sie überhaupt die wahre Natur des Guten und Schönen verstehen und zu lehren wissen. So unverkennbar aber hiemit auf die Philosophie als die nothwendige Ergänzung der politischen Praxis hingewiesen ist, so lässt es doch unsere Schrift bei diesen elementarischen Andeutungen bewenden, weil sie eben nicht den Philosophenstaat selbst schildern will.

4) M. vgl. die Stelle Gess. IV, 712, C ff. mit der, welcher sie nachgebildet

sei, wird allerdings nicht geläugnet, aber auch nicht ausdrücklich gesagt [1]. In demselben Maass aber, wie sich die philosophische Begründung des Staatslebens hier verliert, sehen wir die religiöse in den Vordergrund treten. Schon der ganze Ton der Darstellung in den Gesetzen ist ein feierlicher und religiöser, und die Götter spielen darin eine wichtige Rolle [2]. Derselbe Zug greift aber auch tiefer in den Inhalt der Schrift ein. Das ganze Staatswesen soll ihr zufolge auf der Religion ruhen. Gleich bei der Wahl des Ortes für die neue Stadt soll vor Allem darauf gesehen werden, ob ihm nicht Götterstimmen und Dämonen inwohnen; mit Anrufung der Götter soll das Werk der Gesetzgebung eröffnet, ihrer Leitung soll es im Einzelnen wie im Ganzen anvertraut werden; ihr Geschenk ist alles Gute, was im Staatsleben zu finden ist; ihnen ähnlich zu werden, ist der höste Zweck alles Thuns, sie zu verehren das vornehmste Mittel zur Glückseligkeit; alle Theile des Landes sollen Göttern Dämonen oder Heroën geweiht, den einzelnen Bürgerklassen Schutzgötter vorgesetzt werden; Opfer und Feste und heilige Chöre sollen den Einwohnern ihr Leben lang das angelegenste Geschäft sein; an den Göttern selbst unmittelbar versündigt sich der Uebertreter kleinerer wie grösserer Gesetze; die Stiftung ihrer Heiligthümer ist eine wichtige und schwierige Sache, die Verletzung derselben das schrecklichste aller Verbrechen [3]. Neben den Göttern wird ferner den Dämonen und den Heroën keine geringe Bedeutung beigelegt, und die Ersteren besonders werden nächst ihnen als Eigenthümer der Menschen und als ihr Beistand gegen die Uebel des Lebens gefeiert [4]. Doch wird auch hier, wie in der Republik, eine

ist, Rep. V, 473, C ff., z. B. dort: ὅταν εἰς ταὐτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ ξυμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιούτων φύεται γένεσις, ἄλλως δὲ οὐ μή ποτε γένηται, hier: ἐὰν μὴ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν . . . καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, . . . οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσιν u. s. w. Vgl. S. 577.

1) Denn selbst aus der vorhin angeführten Stelle XII, 965 A ff. lässt es sich nur ganz unbestimmt, mit Hülfe der Republik, herauslesen.

2) Vgl. Plat. Stud. 71 ff.

3) Vgl. Plat. Stud. S. 46. Gess. V, 747, E. IV, 712, B. XI, 934, C. II, 653, C. 665, A. III, 691, D ff. IV, 715, E ff. XII, 941, A f. VII, 799, A ff. VIII, 835, E. 848, D. V, 729, E f. 738, D. XII, 946, B ff. 953, E. VIII, 842, E f. XI, 917, D. 920, D ff. X, 909, E. IX, 854, A ff. X, 884, A. Weiteres S. 605.

4) M. s. IV, 717, B. V, 738, D. 747, E. VI, 771, D. VII, 801, E. 818, C. VIII, 848, D. IX, 853, C. 877, A. X, 906, A. XI, 914, B.

Reinigung des Volksglaubens von unwürdigen und sittengefährlichen Bestandtheilen verlangt [1]), und wenn der religiöse Glaube einerseits auf Gesetz und Ueberlieferung begründet [2]), gottlose Lehren mit schweren Strafen bedroht werden [3]), so soll doch hiezu andererseits eine auf Einsicht beruhende Ueberzeugung hinzukommen, und es wird zu dem Ende das Dasein der Götter, ihre Fürsorge für die Menschen, ihre unbestechliche Gerechtigkeit ausführlich bewiesen [4]). Mit dieser Theologie wird dann weiter die Mathematik in eine Verbindung gebracht, welche für unsere Schrift und für ihre Mittelstellung zwischen dem gewöhnlichen und dem philosophischen Standpunkt bezeichnend ist. Hatte sich Plato schon in der wissenschaftlichen Darstellung seiner Metaphysik dem Pythagoreïsmus auf eine bedenkliche Weise genähert, so tritt in den Gesetzen die Mathematik vollends ganz an die Stelle der Philosophie. Mit der gewöhnlichen Bildung durch Musik und Gymnastik will sich Plato auch hier nicht begnügen, die höhere dialektische setzt er absichtlich bei Seite; so bleibt nur übrig, mit dem, was eigentlich eine blosse Vorstufe der Philosophie, eine Vermittlung zwischen der Vorstellung und dem dialektischen Denken sein sollte, den mathematischen Wissenschaften, abzuschliessen, und bei ihnen jene Ergänzung der gewöhnlichen Moral und der Volksreligion zu suchen, welche dem ursprünglichen platonischen Staate die Philosophie gewährt hatte. Zweierlei ist es nach den Gesetzen [5]), was eine feste Grundlage für die Gottesfurcht darbietet, was allein ein öffentliches Amt zu bekleiden und in den Verein der höher Gebildeten einzutreten fähig macht. Das Eine ist, dass man von dem Vorrang der Seele vor dem Körper überzeugt sei, das Andere, dass man die in den Gestirnen waltende Vernunft erkenne, das nöthige mathematische und musikalische Wissen sich erwerbe, und es für eine harmonische Bildung des Charakters verwende. Statt der reinen platonischen Philosophie haben wir hier jene mit der Religion, der Musik und der Ethik verbundene Mathematik, welche den Pythagoreern eigenthümlich ist. Die Mathematik, wird versichert, gewähre nicht allein für das Le-

1) S. o. S. 600 f.
2) So IX, 927, A in Betreff des Unsterblichkeitsglaubens.
3) X, 907, D ff. s. o. S. 605.
4) X, 885, B — 907, D s. o. S. 599 ff.
5) XII, 967, D f.

ben und für alle Künste den grössten Nutzen, sondern sie wecke auch den Verstand, sie mache den Ungelehrigen gelehrig und den Schläfrigen erfinderisch [1]); von besonderem Werth aber sei sie für die Religion, weil sie uns in der Ordnung der Gestirne die göttliche Weisheit erkennen lehre und uns abhalte, die himmlischen Götter durch falsche Aussagen über ihre Umläufe zu lästern [2]). Daher denn hier der Grundsatz [3]), dass die ganze Lebenseinrichtung bis auf's Kleinste hinaus nach Maass und Zahl genau und symmetrisch bestimmt sein müsse; daher der Nachdruck, mit welchem den Bürgern des Staats eingeschärft wird, die Aehnlichkeit und die Gleichheit und das Selbige und das Uebereinstimmende zu ehren in der Zahl und in allem, was schön und gut ist [4]); daher der Werth, welcher einer möglichst genauen und durchgeführten Eintheilung der Bürgerschaft beigelegt wird [5]); daher auch jene Vorliebe für arithmetische Aufzählungen, durch welche sich unsere Schrift vor allen anderen platonischen Werken auszeichnet [6]). Wir stehen hier unverkennbar auf einem anderen Boden, als in der Republik, und nur darnach kann man fragen, inwieweit Plato den Standpunkt der letzteren auch für sich selbst aufgegeben, oder nur seinen Lesern gegenüber mit einem gemeinverständlicheren vertauscht hatte.

Mit der philosophischen Begründung der Ethik musste nun auch die Gestalt derselben verlassen werden, welcher wir in den Büchern vom Staat begegnet sind. Auch die Gesetze kennen zwar vier Haupttugenden [7]), aber ihr Begriff und ihr gegenseitiges Verhältniss wird

1) V, 747, A f.

2) VII, 821, A ff. XII, 967, D f. Dass in der ersten von diesen Stellen die Forschung über das Wesen Gottes untersagt werden solle (Cic. N. De. I, 12, 30. Clemens Strom. V, 585, B u. A. vgl. Ast z. d. St.), ist ein Missverständniss, Plato tadelt hier vielmehr das herrschende Vorurtheil gegen die Meteorosophie; vgl. Krische, Forschungen I, 187 f.

3) V, 746, D f.

4) V, 741, A.

5) V, 737, E f. vgl. 745, B. VI, 756, B. 771, A ff.

6) Die Belege Plat. Stud. 48.

7) I, 631, C: von den göttlichen Gütern sei das erste die φρόνησις, das zweite die σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία. Hierauf bezieht sich 632, E. XII, 963, C vgl. X, 906, B.

anders gefasst als früher. Da die Forderung einer philosophischen Bildung hier aufgegeben ist, so tritt an die Stelle der wissenschaftlichen Erkenntniss jene praktische Verständigkeit, welche an sich noch kein höheres Wissen voraussetzt; statt der Weisheit reden die Gesetze unbestimmter und mehr auf's Handeln hinblickend von der »Einsicht« (φρόνησις), und diese selbst beschreiben sie so, dass wir nicht an mehr, als an die gewöhnliche Tugend, zu denken haben: die Einsicht soll darin bestehen, dass Neigungen und Abneigungen der Vernunft gemäss sind [1]). Eben dieses ist aber nach Plato auch das Wesen der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη); während daher diese in der Republik als die Tugend des begehrenden Theils die unterste Stelle einnahm, rückt sie hier in die zweite der Einsicht zunächst ein, ja sie fällt so mit ihr zusammen, dass auch geradezu gesagt wird, sie schliesse die Einsicht mit in sich, sie sei es, welche uns der Gottheit ähnlich mache, und allen anderen Vorzügen erst ihren Werth verleihe [2]). Dagegen wird die Tapferkeit in den Gesetzen auffallend herabgesetzt. Sie soll der kleinste und schlechteste Theil der Tugend sein, eine blos natürliche Eigenschaft, welche nicht nothwendig mit Einsicht verbunden sei, und daher auch Kindern und Thieren zukomme [3]); und es wird ebendesshalb gefordert, dass die Gesetzgebung noch mehr darauf berechnet sein müsse, zur Selbstbeherrschung, als zur Tapferkeit, zu erziehen [4]). Bei allen diesen Ausführungen wird unverkennbar nur die gewöhnliche Auffassung der Tugend vorausgesetzt [5]); jener tiefere Begriff derselben, wornach sie zunächst in einem inneren Verhältniss unter den Theilen der Seele

1) III, 689, A ff.: Die grösste Unwissenheit sei die διαφωνία λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν, die Hauptsache bei der φρόνησις die συμφωνία in eben dieser Beziehung; bei wem diese sich finde, der sei ein Weiser (σοφὸς, σοφία) zu nennen, möge es ihm auch an sonstigem Wissen noch so sehr fehlen. Vgl. 688, A: die oberste Tugend sei φρόνησις καὶ νοῦς καὶ δόξα μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἑπομένης.

2) IV, 710, A. 716, C. III, 696, B ff.

3) I, 630, E f. XII, 963, E. Aehnliches wird zwar IV, 710, A auch von der σωφροσύνη ausgesagt, aber eben nur wiefern sie als blosse Naturanlage betrachtet wird; von dieser δημώδης σωφροσύνη dagegen, der auch Kindern und Thieren angeborenen Neigung zur Mässigung, wird die σωφροσύνη im höheren Sinn, welche die Einsicht mit in sich befasse, unterschieden.

4) M. s. die zwei ersten Bücher von S. 633, C an.

5) Vgl. hierüber auch V, 733, E f. und dazu plat. Stud. 35.

besteht, fehlt hier, und er muss schon desshalb fehlen, weil die Dreitheilung der Seele selbst gleichfalls mit Stillschweigen übergangen ist [1]. So wird auch die Gerechtigkeit, deren Wesen die Republik in der Uebereinstimmung aller Seelentheile gesucht hatte, hier populärer als eine Mischung der übrigen Tugenden bezeichnet [2], womit doch nur sehr ungenau angedeutet ist, dass sie das alle andern Umfassende sein soll. Unsere Schrift redet eben nur von der Tugend, welche ohne philosophische Bildung möglich ist, und sie fasst diese nur so auf, wie sie sich der gemeinen Beobachtung darstellt.

Das Gleiche gilt von ihrem Hauptinhalt, der Schilderung des Staatswesens. Der philosophische Absolutismus der Republik ist hier grundsätzlich aufgegeben, und es fehlt schon an seiner ersten Bedingung, einem eigenen, durch regelmässigen wissenschaftlichen Unterricht sich bildenden und fortpflanzenden Stand von Philosophen. Die Gesetze haben nämlich von den drei Ständen der Republik der Sache nach nur den zweiten [3]; der erste ist, wie bemerkt, gar nicht vorhanden, der dritte andererseits wird von der Bürgerschaft ausgeschlossen, indem der Landbau und die Gewerbe durch Fremde und Sklaven besorgt werden sollen (s. u.); dagegen sollen die sämmtlichen Bürger, wie wir sogleich finden werden, im Wesentlichen die Erziehung erhalten und die Bildungsstufe einnehmen, welche im Staate den Kriegern angewiesen war. Es kann sich also nur darum handeln, aus diesem Elemente zu machen, was sich daraus machen lässt, die ihm angemessene Verfassung und Lebensweise zu finden. Diese wird aber von derjenigen der Republik in vielen Beziehungen abweichen müssen, sosehr auch andererseits jene das Ideal bleibt, welches man fortwährend im Auge behalten und welchem man sich so viel wie möglich anzunähern bestrebt sein muss.

1) Auch III, 689, A. IX, 863, B. E ist diese kaum angedeutet. Andererseits scheint aber allerdings auch die schwerfällige Ausführung I, 626, D ff. nicht gegen jene Lehre selbst, sondern nur gegen die Folgerung gerichtet zu sein, dass in der Seele ein innerer Krieg sein müsse, wenn man von einem Sieg über sich selbst solle reden können.

2) S. S. 622, 7 und dazu S. 567.

3) Vgl. Hermann De vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum, per Platonis de Legibus libros indagandis. Marb. 1836, S. 9.

Für's Erste nämlich wird jene Einzelgesetzgebung, welche Plato früher abgelehnt hatte [1], für einen Staat, wie der gegenwärtige, zur Nothwendigkeit werden. Denn der vollendete Staatsmann freilich — diess wiederholt auch unsere Schrift [2] — dürfte kein Gesetz über sich haben, da das Wissen keinem Anderen zu dienen, sondern überall zu herrschen hat. Aber dieser vollendete Staatsmann, klagt sie, sei nirgends zu finden, und sie selbst will gerade desshalb das Zweckmässigste für den Staat suchen, welchem er fehlt. Hier tritt mithin der Fall ein, welchen Plato schon im Politikus vorgesehen hatte: man muss das Nächstbeste wählen, die Ordnung und das Gebot, welches freilich nicht für Alles, aber doch für das Meiste Vorsorge treffen kann [3], an die Stelle des wahren Herrschers muss das Gesetz treten. So wenig daher Plato in der Republik auf die Gesetzgebung eingegangen war, so ausführlich verbreitet er sich hier über dieselbe: alle Lebensverhältnisse werden durch bestimmte Vorschriften bis in's Besonderste geordnet [4], und nichts wird dringender eingeschärft, als der Gehorsam gegen die Gesetze, deren blosse Diener die Obrigkeiten sein sollen [5], vor nichts wird ernstlicher gewarnt, als vor Neuerungen in den bestehenden Einrichtungen [6]. Wo das wahre Wissen ist, da sind Gesetze hinderlich und entbehrlich, wo es fehlt dagegen wird eine möglichst genaue und unveränderliche Gesetzgebung zum Bedürfniss. Doch soll auch unter dieser Voraussetzung der Grundsatz des Wissens so weit gewahrt werden, dass die Bürger den Gesetzen nicht als blinde Werkzeuge, sondern im Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit gehorchen [7]: wenn ihnen auch das philosophische Wissen fehlt, sollen sie doch wenigstens aus einer richtigen Vorstellung heraus handeln; und daher jene eigenthümlichen Einleitungen zu den Gesetzen [8], welche für eine wirkliche Gesetzgebung freilich nicht

1) S. S. 579, 2. 582, 3.

2) IX, 875, C f.

3) Gess. a. a. O. vgl. Polit. 297, D. 300, A ff., oben 579, 2. 3.

4) Einiges Einzelne wollen allerdings auch die Gesetze unausgeführt lassen VIII, 843, E. 846, B.

5) Z. B. IV, 715, B ff. V, 729, D. VI, 762, E.

6) Vgl. VII, 797, A ff. II, 656, C ff. XII, 949, E. VI, 772, C.

7) Vgl. hierüber auch XII, 951, B.

8) M. s. über dieselben IV, 719, A — 723, D, wo sie ausführlich damit begründet werden, dass nur diese Art der Gesetzgebung Freien gegenüber am

passend [1]), in unserer Schrift gerade aus ihrer Mittelstellung zwischen dem gewöhnlichen und dem idealen Staat, aus der Aufgabe, welche sie sich gesetzt hat, und der Bildungsstufe, welche sie bei ihren Bürgern voraussetzt, sich erklären.

Fragen wir weiter nach der Verfassung des Staats, so ist jene Aristokratie der Wissenden, welche Plato früher verlangt hatte, hier aus dem oben angegebenen Grund unmöglich, weil ein Stand von Philosophen, welche das Gemeinwesen mit überlegener Einsicht von einem höheren Standpunkt aus leiten könnten, in dem Staat der Gesetze nicht vorhanden ist. Er ist auf die gewöhnliche Tugend und die richtige Vorstellung beschränkt, welche jener zu Grunde liegt. Diese gewöhnliche Tugend besteht aber in einer Mehrheit besonderer Thätigkeiten, über deren innere Einheit und Zusammenhang sie kein klares Bewusstsein hat [2]). Das Höchste, was sie erreichen kann, ist jene richtige Mitte, welche durch eine harmonische Verknüpfung der verschiedenen sittlichen Eigenschaften gewonnen wird [3]). Auch der Staat, welcher auf diese Tugend beschränkt ist, wird sich statt der einheitlichen, von beherrschender Erkenntniss ausgehenden Leitung aller seiner Elemente mit einer solchen Mischung und Verbindung derselben begnügen müssen, durch welche jede Ausschreitung nach der einen oder der andern Seite verhütet wird: wie die Ethik der Gesetze in der Verknüpfung der Selbstbeherrschung und der Tapferkeit ihr Ziel findet, so sucht die Politik derselben ihre höchste Aufgabe in der Verknüpfung der Ordnung und der Freiheit; dieser Erfolg soll aber in dem einen Fall wie in dem andern nicht durch begriffliches Wissen, sondern durch den praktischen Takt herbeigeführt werden, mit dem entgegengesetzte, an sich selbst einseitige

Platze sei. Plato bemerkt dabei (722, B. E) ausdrücklich, dass noch kein Gesetzgeber seinen Gesetzen solche Einleitungen vorangeschickt habe, und es wäre diess auch gar nicht im Geist der alterthümlichen Gesetzgebung gelegen, welcher der sokratisch-platonische Grundsatz, dass nur das Handeln aus freier persönlicher Ueberzeugung Werth habe, fremd ist. Wenn daher später Proömien zu Gesetzen des Zaleukus und Charondas existirten (Cic. Legg. II, 6, 14 f. Stob. Floril. 44, 20. 40), deren Ueberbleibsel nichts weniger als ächt aussehen, so werden diese von Hermann (a. a. O. S. 21 Plat. 706 nach Bentley und Heyne) mit Recht verworfen.

1) Desshalb tadelt sie Posidonius b. Seneca ep. 94, 38.

2) S. o. S. 376.

3) S. S. 403. 588. 623 f.

Bestrebungen durch einander gemässigt und ergänzt werden. Der leitende Gesichtspunkt für die Verfassung der Gesetze ist das richtige Verhältniss der politischen Kräfte, die gegenseitige Beschränkung der Gewalten durch einander [1]), ihre Verfassung ist wesentlich eine Mischverfassung. Näher wird diess so ausgeführt [2]): die wesentlichen Bedingungen jedes gesunden Staatslebens sind Einheit und Freiheit [3]). Jene wird durch monarchische, diese durch demokratische Einrichtungen hervorgebracht. Monarchie und Demokratie sind daher die politischen Grundformen; in ihrer richtigen Mischung [4]) besteht die Vollkommenheit einer Verfassung [5]); gewinnt dagegen das eine oder das andere jener Elemente die Alleinherrschaft, wie das monarchische bei den Persern, das demokratische in Athen, hat überhaupt ein Theil des Volks die unbeschränkte Gewalt in Händen, so wird statt des Gemeinwohls der Vortheil der Regierenden als höchster Zweck verfolgt werden, Freiheit und Einigkeit werden untergehen, der Staat wird dieses Namens nicht werth sein [6]). In der Wirklichkeit sind es jedoch, wie schon Aristoteles unserer Schrift vorrückt [7]), nicht sowohl monarchische, als oligarchische Einrichtungen, welche sie mit der Demokratie verbindet. Wenn nämlich der Charakter einer Verfassung vor Allem von den Gesetzen über Bildung und Besetzung der Behörden abhängt, so stellt unsere Schrift den Grundsatz auf, es müsse hiebei die aristokratische Form der Wahl mit der demokratischen des Looses verknüpft werden. Doch verbirgt sie nicht, dass diess nur ein Zugeständniss ist, welches ihr Zweckmässigkeitsgründe abdringen. Die höhere Gleichheit, die eigentliche politische Gerechtigkeit, besteht nur darin, dass dem Würdigeren und Einsichtigeren mehr Macht und Ehre zu Theil werde; aber weil bei rücksichtsloser Durchführung dieses Grund-

1) Vgl. III, 691, C ff., wo auch (693, B) ausdrücklich bemerkt wird, dass diese Forderung mit der sonst ausgesprochenen, dass die Gesetzgebung Tugend und Einsicht anstreben solle (s. o. S. 576. 619) zusammenfalle.

2) III, 693, D ff. 701, D f.

3) ἐλευθερία τε καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως.

4) Wie sie Sparta noch am Besten, aber doch auch nicht ausreichend, gelungen sein soll.

5) Vgl. VI, 756, E: μοναρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς πολιτείας, ἧς ἀεὶ δεῖ μεσεύειν τὴν πολιτείαν.

6) IV, 712, E. 714, B. 715, B. 701, E. 697, D. 693, A f. VIII, 832, B f.

7) Polit. II, 6. 1266, a, 1 ff.

satzes die Masse des Volks allzu schwierig werden würde, so ist die Gesetzgebung genöthigt, mit dieser höheren jene gemeine Gleichheit zu verbinden, wornach Allen gleich viel zugetheilt wird: zu der Wahl muss das Loos hinzukommen, welches Alle sich gleichstellend die Entscheidung dem Zufall anheimgiebt, dessen Anwendung aber ebendesshalb so viel wie möglich zu beschränken ist [1]. Mit diesen zwei Gesichtspunkten verbindet sich dann aber noch weiter als eine maassgebende Rücksicht die auf das Vermögen [2], indem bei der Wahl selbst die Klassenwahl [3] mit der allgemeinen verbunden und dabei den höheren Vermögensklassen durch verschiedene Bestimmungen ein unverkennbares Uebergewicht eingeräumt ist [4]. Es sind mithin drei wesentlich verschiedene politische Principien, zwischen denen unsere Schrift vermitteln will, die Bevorzugung der Tüchtigkeit, das Vorrecht des Reichthums, die Gleichberechtigung Aller: Aristokratie, Oligarchie und Demokratie sollen zu einer Mischverfassung verknüpft werden [5].

1) VI, 756, E — 758, A. 759, B. 768, B vgl. III, 690, B f.

2) V, 744, B.

3) Nach vier Vermögensklassen; s. V, 744, C f. VI, 754, D f. und hiezu Hermann a. a. O. S. 36.

4) Denn theils sollen aus allen Vermögensklassen gleich Viele gewählt werden, während doch die höheren in der Regel kleiner sein werden, theils sollen die höheren Klassen gezwungen sein, an der ganzen Wahl theilzunehmen, wogegen diess bei den niederen nur für einen Theil derselben der Fall ist; s. folg. Anm. und Arist. a. a. O.

5) M. vgl. in dieser Beziehung die Vorschriften über die Wahl der verschiedenen Behörden VI, 753, A — 768, E. Beispielsweise führe ich an was 756, B ff. über die βουλή verordnet ist. Diese Behörde soll aus 360 Mitgliedern bestehen, von denen jeder der vier Vermögensklassen ein Viertheil angehört. Um dieselben zu bestimmen, wird zunächst aus jeder der vier Klassen durch eine allgemeine Volkswahl eine Candidatenliste aufgestellt; an dieser Wahl sind aber nur die Mitglieder der zwei ersten Klassen durchweg theilzunehmen verpflichtet, wogegen die der dritten nur die Candidaten aus den drei ersten, die der vierten nur die aus den zwei ersten Klassen mitzuwählen gezwungen sind. Aus jener Candidatenliste werden sodann durch eine allgemeine Wahl, an der Jeder theilzunehmen bei Strafe verpflichtet ist, für jede Klasse 180 Männer bezeichnet; je die Hälfte von diesen wird durch's Loos zum wirklichen Eintritt in die βουλή bestimmt, der aber doch erst nach vorgängiger Prüfung der gesetzlichen Eigenschaften erfolgt; diese vertheilen sich sodann in 12 Abtheilungen, von denen jede einen Monat lang die laufenden Regierungsgeschäfte zu besorgen hat (die VI, 755, E. 760, A. 766, B. XII, 953, C genannten Prytanen).

Fragen wir näher nach der Vertheilung der öffentlichen Gewalten, so wird die Gesetzgebung, sofern es sich dabei um keine Aenderung der bestehenden Gesetze handelt, ganz in die Hand von 37 Nomophylaken gelegt, welche zugleich auch die Vermögensklassen zu ordnen haben [1]; zu einer solchen Aenderung dagegen wird Uebereinstimmung aller Staatsbehörden, des Volks und der Orakel verlangt [2]. Die bürgerliche Rechtspflege soll, wo nicht Schiedsrichter eintreten, in den unteren Instanzen von Nachbarschaftsgerichten und erloosten Volksgerichten, in der höchsten von einem durch sämmtliche obrigkeitliche Personen gewählten Obergericht mit öffentlichem Verfahren geübt werden; demselben Gerichtshof werden die schwereren Strafsachen zugewiesen; Verletzungen des Gemeinwesens sollen vor das ganze Volk gebracht werden [3]. Die höchste Regierungsbehörde ist der Rath [4], welcher, wie natürlich, eine Anzahl weiterer Beamten [5] unter und neben sich hat. Der Volksversammlung dagegen, welche in Athen am Ende alle

1) VI, 770, A ff. 754, D. Gewählt werden dieselben so, dass zuerst durch eine doppelte allgemeine Stimmgebung 100 Wahlmänner bezeichnet werden, welche sodann die 37 aus ihrer Mitte wählen; sie dürfen nicht weniger als 50, und nicht mehr als 70 Jahre alt sein; VI, 753, B f. 755, A.

2) VI, 772, C.

3) VI, 766, D ff. IX, 855, C. 856, E. 871, D. 877, B. Von den weiteren Bestimmungen über das Gerichtsverfahren und das Strafrecht sind namentlich drei zu beachten: die Aufhebung der Antomosie (Beschwörung ihrer Aussagen durch die Partheien), weil diese nothwendig zu falschen Eiden und Missachtung des Eids führe (XII, 948, B ff.); die Eintheilung der Verletzungen in solche, die vorsätzlich, solche, die unvorsätzlich, und solche, die im Affekt zugefügt werden (IX, 860, C — 862, C. 866, D ff.); die Aufhebung der Vermögenseinziehung, der vollkommenen Atimie und aller andern auf die Nachkommen sich forterbenden Strafen (IX, 855, A. C. 856, C.).

4) S. o. 628, 5.

5) Priester, Tempelwärter und Exegeten, die ersteren aus dem älteren Theil der Bürgerschaft durch's Loos, aber immer nur auf ein Jahr, gewählt, VI, 759, A ff.; Agronomen, 60 an der Zahl, welche die Polizei auf dem Land üben, einen Theil der jungen Mannschaft zur Erhaltung der Ordnung, Befestigung des Landes, Wegebauten und andern gemeinnützigen Arbeiten verwenden und dadurch zugleich für die Landesvertheidigung einüben sollen, 760, A ff.; Astynomen und Agoranomen, denen die städtische Polizei, die Sorge für die öffentlichen Bauten u. s. f. zusteht, 763, C ff.; Strategen, Hipparchen, Taxiarchen, Phylarchen, von den Waffenfähigen gewählt, wogegen die niedrigeren Stellen von den Strategen besetzt werden, 755, B ff.

Macht an sich gerissen hatte, geschieht hier kaum Erwähnung: ihre ganze Thätigkeit beschränkt sich auf die Wahlen und die Gerichte über öffentliche Verbrechen. So bedeutend aber diese Beschränkung des demokratischen Elements ist, so demokratisch ist andererseits der Grundsatz, dass alle Beamte vor Antritt ihres Amts einer Prüfung über den Besitz der gesetzlichen Eigenschaften [1]), beim Austritt aus demselben einer Rechenschaft über seine Führung unterworfen werden; um diese in Empfang zu nehmen, wird ein eigener Staatsgerichtshof errichtet, dessen Mitglieder durch wiederholte allgemeine Volkswahlen bestimmt werden [2]). Plato folgt auch hiebei vaterländischen Einrichtungen; wie denn überhaupt dem politischen Organismus seines Staats durchaus das Muster der bestehenden griechischen Staaten zu Grunde liegt. Eigenthümlicher sind zwei andere Bestimmungen, durch welche derselbe dem Vorbilde der Republik, so weit diess die Verschiedenheit der beiderseitigen Voraussetzungen zulässt, wieder näher gebracht werden soll. Zur Leitung des gesammten Unterrichts- und Erziehungswesens, und zugleich zur Beaufsichtigung aller Poësie und Musik, soll ein Mann aufgestellt werden, der für den wichtigsten Staatsbeamten erklärt, und desshalb auch mit besonderer Sorgfalt gewählt wird [3]); zu seiner Unterstützung sind ihm noch weitere Beamte beigegeben [4]). Und wie so von Staatswegen für die Erziehung gesorgt wird, so werden auch ausdrückliche Veranstaltungen getroffen, um die öffentliche Meinung im Staate, und durch dieselbe das gesammte Staatswesen, auf der rechten Bahn zu erhalten. Es soll nämlich [5]) als Schlussstein des ganzen Staatsgebäudes [6]) aus den bewährtesten Bürgern ein Verein gebildet werden, welcher (wie einst die Synedrien der Pythagoreer [7])) die Leitung des Gemeinwesens in Händen hat. Die Mitglieder dieses Vereins sollen sich nun vor den übrigen Bürgern durch jene höhere Bildung auszeichnen, von der schon oben ge-

1) M. s. über diese δοκιμασία VI, 753, E. 754, D. 755, D. 756, E. 759, D. 760, A. 767, D u. ö.

2) XII, 945, B ff. vgl. VI, 761, E. 774, B. XI, 881, E.

3) VI, 765, D ff. vgl. VII, 801, B. 808, E. 813, B. XI, 936, A.

4) VI, 764, C ff. VII, 813, C ff.

5) XII, 960, B — 968, E. 951, C ff.

6) ἄγκυρα πάσης τῆς πόλεως, 961, C.

7) S. Th. 1, S. 231.

sprochen wurde [1]), sie sollen nicht blos richtige Vorstellungen, sondern wirkliche Einsicht besitzen [2]); und es ist so offenbar die Absicht dieser Einrichtung, einen Ersatz für die philosophischen Regenten der Republik zu gewähren [3]). Ja indem schliesslich erklärt wird [4]), was jene Auserwählten zu lernen und wie viel Zeit sie auf jeden Unterrichtsgegenstand zu verwenden haben, diess lasse sich nur in der Ausführung selbst bestimmen, so scheint damit angedeutet zu sein, dass sie ihre ethische und politische Einsicht am Ende doch ohne eine umfassendere wissenschaftliche Bildung nicht erlangen könnten, und dass somit der Staat der Gesetze, wenn seine Verwirklichung versucht würde, doch wieder dem Philosophenstaat der Republik zustreben müsste. Damit stimmen auch andere Aeusserungen überein [5]). Aber da die übrigen Staatseinrichtungen nicht hierauf berechnet sind, und da jener Verein der Einsichtigen selbst nicht durch einen bestimmten amtlichen Wirkungskreis in den Staatsorganismus eingefügt ist, so hat diese Aushülfe doch immer etwas sehr Unsicheres und Schwankendes.

Wie in der Verfassung, so suchen die Gesetze auch in ihren gesellschaftlichen Einrichtungen zwischen den Vorschlägen der Republik und den gewöhnlichen Zuständen zu vermitteln. Die Gütergemeinschaft wird als unausführbar aufgegeben [6]); um ihr aber möglichst nahe zu kommen, und um der Armuth wie dem übermässigen Reichthum vorzubeugen, welche beide mit der Tugend schwer vereinbar sind [7]), wird für's Erste nach spartanischem Muster

1) S. S. 619, 3. 621.

2) I, 632, C.

3) An diese erinnert auch, dass für die Theilnahme an dem Verein das 50ste Lebensjahr gefordert wird, und dass neben den eigentlichen Mitgliedern auch jüngere Männer, als ihre Gehülfen, beigezogen werden sollen (XII, 951, C. 961, A. 964, D f. 946, A. VI, 755, A. vgl. 765, D und dazu oben S. 589, 3), ferner der Name der φύλακες, den sie erhalten, und die Bemerkung, dass sie der Vernunft im Menschen entsprechen, XII, 962, C. 964, B ff. vgl. oben 583, 3.

4) S. 968, C f.

5) So namentlich XII, 951, B f.: alle Gesetze seien unvollkommen und von unsicherem Bestand, so lange sie nur auf Gewohnheit, nicht auf Einsicht (γνώμη), beruhen; es sollen daher überall, auch auswärts, die aufgesucht werden, welche durch eine edlere Natur zu dieser Einsicht geführt seien, denn solche Untersuchungen (θεωρία) seien ganz unentbehrlich.

6) V, 739, D f. s. o. S. 618, 3.

7) V, 742, D ff.

eine durchgängige Gleichheit alles Grundbesitzes eingeführt. Die Zahl der Bürger wird nämlich auf 5040 festgesetzt; ist Gefahr vorhanden, dass diese Zahl überschritten werde, so soll die Kinderzeugung gehemmt, andernfalls soll sie befördert werden; demselben Zweck dient die Aussendung von Kolonisten und die Aufnahme von Fremden [1]. An diese 5040 Bürger soll nun das Land zu gleichen Theilen vertheilt werden, welche unveräusserlich auf einen der Söhne forterben; wer keinen Sohn hat, soll fremde adoptiren [2]. Weiter ist auch für die bewegliche Habe ein Maass festgesetzt, das nicht überschritten werden darf; je nach dem Betrag dieses Besitzes werden die Bürger in vier Klassen getheilt [3]. Um endlich die Veranlassung zur Bereicherung und zur Habsucht möglichst abzuschneiden, wird das lykurgische Verbot einer Mitgift für die Töchter aufgenommen [4]; alles Ausleihen auf Zinsen wird den Bürgern verboten; sie sollen, wie in Sparta, weder Gold noch Silber, sondern nur eine Landesmünze besitzen, die auswärts nicht angenommen wird; aller Handel und alles Gewerbe soll ausschliesslich von Metöken oder Freigelassenen betrieben werden, welche sich beide nur vorübergehend im Staate niederlassen dürfen [5]. — Auch die Ehe wollen die Gesetze so wenig, wie das Privateigenthum, aufheben; um so unerlässlicher erscheint ihnen aber ihre genaueste Beaufsichtigung durch den Staat. Das Alter, in welchem geheirathet werden soll, wird fest bestimmt, Ehelosigkeit mit Ehren- und Geldstrafen bedroht; bei Schliessung der Ehen soll darauf gesehen werden, dass die Charaktere sich ergänzen; über das Verhalten der Ehegatten, namentlich mit Rücksicht auf die Kinderzeugung, werden nicht allein ausführliche Vorschriften gegeben, sondern eine eigene Behörde überwacht ihre Befolgung; die Ehescheidung ist der Obrigkeit für den Fall der Unfruchtbarkeit, unheilbaren Zerwürfnisses oder schwerer Verbrechen gegen die Kinder vorbehalten; von der zweiten Ehe

1) V, 737, C ff. 740, C f.

2) Ebd. 739, E — 741, D. XI, 923, C. Dabei 745, C f. ängstliche Sorge für die Werthgleichheit der Landstellen; daher die Theilung jedes Guts in eine nähere und eine entferntere Hälfte.

3) 744, B ff. vgl. oben 628, 3.

4) V, 742, C. VI, 774, C f. (wo nur eine unbedeutende Modifikation). Etwas Aehnliches XI, 944, D.

5) V, 741, E ff. VII, 806, D. VIII, 846, D — 850, D. 842, D. XI, 915, B. 919, D ff. 921 C.

wird abgerathen, wenn Kinder da sind, andernfalls ist sie geboten [1]; Unzucht ist streng verpönt [2]. — Die grösste Sorgfalt wird ferner, wie in der Republik, der Erziehung zugewendet. Mit dem Eintritt in's Leben, ja vorher schon, beginnt die Fürsorge des Staats für die Bildung seiner Bürger, und sobald das Alter der Kinder es erlaubt, werden sie, wie in Sparta, in seine Erziehungsanstalten aufgenommen [3]; der Grundsatz der öffentlichen Erziehung wird so streng durchgeführt, dass es den Eltern z. B. nicht erlaubt sein soll, ihre Kinder einem Fach länger oder kürzer zu widmen, als die Schulordnung vorschreibt [4]. Die Unterrichtsgegenstände sind die herkömmlichen, Musik und Gymnastik, zu denen hier aber noch das Nothwendigste aus der Arithmetik, Geometrie und Astronomie hinzukommt; die Erziehungsgrundsätze im Wesentlichen die gleichen, wie in der Republik [5]. Mit dieser Schrift theilt die unsrige auch die Forderung dass das weibliche Geschlecht an der Erziehung des männlichen und selbst an den kriegerischen Uebungen theilnehme [6]. Ebenso schliesst sie sich in den weiteren Vorschriften über die Lebensordnung der Bürger möglichst nahe an sie an. Wird auch die Familie und der Privatbesitz aufrecht erhalten, so wird doch das häusliche Leben theils durch die Oeffentlichkeit der Kindererziehung theils durch die gemeinsamen Mahle, welche ganz allgemein, für beide Geschlechter, eingeführt werden [7], grossentheils aufgehoben; dafür sollen sich die Frauen ebenso, wie im Staate, bei den öffentlichen Aemtern und der Kriegführung mitbetheiligen [8]. Von aller Gewerbthätigkeit ausgeschlossen, auch den Landbau ihren Sklaven überlassend, haben sich die Bürger ganz dem Staat und

1) VI, 771, E. 772, D — 776, B. 779, D. 783, D — 785, B. IV, 721, A ff. XI, 930, B. IX, 868, C.

2) S. o. 569, 8 und XI, 930, D.

3) Schon vom vierten Jahr an sollen die Kinder in Kleinkinderschulen unter Aufsicht gehalten werden VII, 793, E f.

4) VII, 810, A vgl. 804, D.

5) Es gehört hieher das ganze 7te Buch; von den mathematischen Wissenschaften handelt dasselbe 809, C f. 817, E ff., anhangsweise 822, D ff. von der Jagd; vgl. hiezu S. 588. 601. 612 f.

6) VII, 793, D ff. 804, D — 806, D.

7) VI, 780, D ff. VII, 806, E vgl. VIII, 842, B. 847, E f. Hermann a. a. O. 28 f.

8) VI, 785, B. 784, A f. VII, 805, C ff. 806, E. 794, A f. u. ö.

der eigenen Ausbildung zu widmen [1]. Für Einfachheit, Mässigkeit und Abhärtung wird nicht blos durch die Erziehung, sondern auch durch die Vorschriften einer strengen Lebensordnung [2] und durch Luxusgesetze [3] gesorgt. Handel und Wandel sollen genau überwacht, jeder Unredlichkeit und Uebervortheilung durch scharfe Strafen und weitgreifende Staatsaufsicht vorgebeugt werden [4]. Bettler werden nicht geduldet [5]. Damit sich von Anfang an keine störenden Elemente in den Staat einschleichen, ist er gleich bei seiner Gründung sorgfältig reinzuhalten [6]; damit er nicht später durch fremdartige Beimischungen in seiner Eigenthümlichkeit gestört werde, soll der Verkehr Fremder mit den Einheimischen vielfachen Beschränkungen unterworfen, Reisen in's Ausland sollen nur gereiften Männern für öffentliche oder Bildungszwecke gestattet, die Zurückgekehrten an jeder Einschleppung schädlicher Sitten und Grundsätze verhindert werden [7]. Dass in ähnlicher Weise auch durch Beaufsichtigung der Kunst jede moralische Ansteckung der Bürger verhütet werden soll, ist schon früher [8] gezeigt worden.

Vergegenwärtigen wir uns nun alle die Züge, durch welche sich die Darstellung der Gesetze von der des Staats unterscheidet, so werden wir anerkennen müssen, dass es sich hier nicht blos um einzelne untergeordnete Abweichungen handelt, dass vielmehr das Ganze aus einem anderen Gesichtspunkt entworfen ist. Dieser Unterschied ist nun allerdings nicht von der Art, dass er eine wesentliche Aenderung in den philosophischen Grundsätzen bewiese: auch die Gesetze wollen ja nicht läugnen, sie sprechen es vielmehr selbst bald ausdrücklich bald in leiseren Andeutungen aus, dass die Einrichtungen der Republik die besten wären, dass der vollkommene Staat auf die Philosophie gegründet sein müsste, dass auch ihr eigener nur in der wissenschaftlichen Einsicht der leitenden Behörde zum Abschluss kommen könnte. Aber der Glaube des Verfassers an die

1) VII, 806, D — 807, D. VIII, 842, D. 846, D. 847, A. XI, 919, D f.
2) z. B. VII, 806, D. 807, D ff. II, 666, A f. 674, A f.
3) Vgl. VIII, 847, B. VI, 775, A f. XII, 955, E f. 958, D ff.
4) XI, 915, D — 918, A. 920, B f. 921, A — D.
5) XI, 936, B f.
6) V, 735, C ff. vgl. oben S. 578, 3.
7) XI, 949, A — 953, E.
8) S. 612 ff.

Ausführbarkeit seiner Ideale, oder vielmehr sein Glaube an die Menschen, von deren Tugend und Weisheit diese Ausführbarkeit abhängt, ist tief erschüttert: nur Götter und Göttersöhne, sagt er, nicht Menschen, würden sich seinen Einrichtungen fügen [1], nur solche würden auch jene unbeschränkte Macht, welche die Republik und der Staatsmann ihren Herrschern in die Hand gaben, ertragen können; die menschliche Natur dagegen sei viel zu schwach, um das Beste nicht allein zu erkennen, sondern dieser Erkenntniss auch im Handeln immer treu zu bleiben [2]. Wohin er auch seinen Blick wendet, überall findet er so viel Verkehrtheit, dass er über die Menschen ganz im Allgemeinen die herbsten Urtheile zu fällen geneigt ist [3], und so erscheinen ihm denn wohl alle menschlichen Dinge gering und werthlos [4], und der Mensch selbst fast nur wie ein Spielzeug der Götter [5]. Ja er sieht des Unvollkommenen und Schlechten so viel in der Welt, dass er sich dasselbe, von früheren Darstellungen abweichend und im Widerspruch mit dem Geist der platonischen Lehre [6], nur durch die Annahme zu erklären weiss,

1) V, 739, D f. s. o. S. 618.

2) IX, 874, E ff. s. o. S. 625.

3) z. B. V, 727, A. 728, B. 731, D ff. VI, 773, D. VII, 797, A vgl. Plat. Stud. S. 75.

4) VII, 803, B: ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια u. s. w. Vgl. auch V, 728, D f.

5) I, 644, D. VII, 803, C. 804, B. X, 903, D, wozu m. vgl., was Th. I, S. 458, 2. 488, 4 aus Heraklit angeführt wurde. Auch ihre eigene Untersuchung nennen die Gesetze gerne ein blosses Spiel: I, 636, C. III, 685, A. 688, B. 690, D. X, 885, C. Plat. Stud. 73.

6) Die früheren Schriften und noch der Timäus wissen nichts von einer bösen Weltseele, sie leiten vielmehr alles Schlechte und Unvollkommene ausschliesslich von der Natur des Körperlichen her (s. o. 487, 4); Polit. 269, E wird der Meinung, welche der Sache nach von der Annahme der Gesetze nicht verschieden ist, dass zwei sich widerstrebende Gottheiten die Welt bewegen, sogar ausdrücklich widersprochen. Es ist auch wirklich schwer einzusehen, wie sich eine böse Weltseele mit einem System, wie das platonische, vertragen sollte. Wo könnte sie denn in diesem System herkommen? Soll sie von der Idee stammen, aus deren Verbindung mit der Räumlichkeit der Timäus seine Weltseele ableitet? Aber unmöglich könnte sie dann böse sein, unmöglich mit der göttlichen Seele des Ganzen im Streit liegen. Oder soll sie der Materie ursprünglich inwohnen (wie nach Tennemann Plat. III, 175 ff. Martin und Ueberweg wollen; s. o. 487)? Aber die Materie als solche ist ohne die bewegende Kraft (s. o. 492 f.), oder vielmehr, sie ist gar nicht, nur die Idee ist ein

es wirke in ihr neben der guten und göttlichen auch eine böse und widergöttliche Seele; denn wie jede Thätigkeit von der Seele herrühre, so müssen auch die schlechten und verkehrten Thätigkeiten auf eine schlechte und verkehrte Seele zurückgeführt werden [1];

Reales. Oder soll endlich die an sich gute Weltseele in der Folge böse geworden sein (Stallbaum s. S. 487)? Plato's Vorstellung ist diess offenbar nicht, denn er redet in den Gesetzen von zwei nebeneinander stehenden Seelen, einer guten und einer bösen, nicht von zwei aufeinanderfolgenden Zuständen einer und derselben Seele. Aber wie könnte überhaupt die Seele des All, das Göttlichste alles Gewordenen, die Quelle aller Vernunft und Ordnung, ihrer Natur und Bestimmung untreu geworden sein?

1) X, 896, C ff. 898, C. 904, A f. Ueber die Versuche, diese Lehre aus den Gesetzen wegzubringen, vgl. m. Plat. Stud. S. 43. Diese Versuche konnten im Allgemeinen auf zweierlei Art gemacht werden: entweder gab man zu, dass die Gesetze wirklich eine böse Seele neben der guten annehmen, aber man bezog diese böse Seele nicht auf die ganze Welt, sondern nur auf das Böse im Menschen, oder man erkannte zwar an, dass hier von einer bösen Weltseele gesprochen werde, läugnete aber dafür, dass der Verfasser der Gesetze auch wirklich eine solche behaupten wolle, und erklärte das, was er über sie sagt, für etwas, das nach seiner Absicht blos vorläufig und hypothetisch gesetzt werde, und sich in der weiteren Ausführung von selbst wieder aufhebe. Wiewohl aber der ersteren Annahme ausser Thiersch und Dilthey auch Fries Gesch. d. Phil. I, 336, der zweiten, von Böckh aufgebrachten, Ritter (Gött. Anz. 1840, 177) und Suckow (Form der plat. Schr. 139 f.) beigetreten ist, so kann ich doch fortwährend keinen dieser Auswege für zulässig halten, so lange Stellen, wie die folgenden, nicht beseitigt sind X, 896, D f.: ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασι τοῖς πάντῃ κινουμένοις μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι; Τί μήν; Μίαν ἢ πλείους; Πλείους· ἐγὼ ὑπὲρ σφῷν ἀποκρινοῦμαι. Δυοῖν μέν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι. 898, C: τὴν οὐρανοῦ περιφορὰν ἐξ ἀνάγκης περιάγειν φατέον ἐπιμελουμένην καὶ κοσμοῦσαν ἤτοι τὴν ἀρίστην ψυχὴν ἢ τὴν ἐναντίαν. Der Verfasser selbst entscheidet sich nun allerdings für das erste Glied dieses Dilemma (S. 897, B f.); daraus folgt aber nicht, dass ihm darum die böse Weltseele nichts Wirkliches sei; sie *ist* allerdings, nur kann sie das Universum wegen der Uebermacht der guten nicht *beherrschen*. — Dass diese Lehre wirklich in den Gesetzen vorgetragen wird, haben auch Hermann (Plat. 552), Michelet (Jahrbb. für wissensch. Kritik 1839, Dzbr. S. 862), Vögeli (Uebers. der Gess. Zür. 1842. 2. Th. S. XIII), Steinhart (Plat. WW. VI, 95 f.) anerkannt, und giebt man einmal zu, dass das Schlechte ebensosehr, wie das Gute, von der Seele verursacht sein müsse (896, D), hat man sich ferner überzeugt, dass die Welt (οὐρανὸς) voll Uebel und Verkehrtheit ist (906, A), glaubt man endlich, wie diess unstreitig Plato's Meinung ist (s. o. S. 505 f. 522 ff. Gess. 898, C), *der* Seele, welche das Weltgebäude bewegt, nur Vernunft und göttliche Vollkommenheit beilegen zu können, so lässt sich der Folgerung kaum auswei-

und ebendesshalb, weil das Böse in der Welt um so viel häufiger ist, als das Gute, findet er den Beistand der Götter zum Kampf mit demselben unentbehrlich [1]). Wer von der Welt und den Menschen eine solche Meinung hegte, bei dem begreift es sich, wenn er an der Ausführbarkett seiner Ideale irre wurde, und die Hoffnung aufgab, dass jemals ein Volk als Ganzes sich der Herrschaft der Philosophie unterwerfen werde; bei ihm wird es uns daher auch nicht befremden können, wenn er den Versuch machte, durch eine vermittelnde Darstellung wenigstens einen Theil des früheren Entwurfs für die Wirklichkeit zu retten. Stellt man sich aber einmal auf diesen Standpunkt, so wird man den Werth unserer Schrift nicht gering anschlagen dürfen. Sie beurkundet nicht blos im Einzelnen ein umfassendes Wissen, gründliche Beschäftigung mit den politischen Fragen, Nachdenken und Reife des Urtheils, sondern sie ist auch als Ganzes in allen ihren Grundzügen mit folgerichtiger Verständigkeit ausgeführt. Sie will zwischen dem idealen Staat der Republik und den bestehenden Zuständen vermitteln; sie will zeigen, was auch ohne die Herrschaft der Philosophie und der Philosophen, unter Voraussetzung der gewöhnlichen Sitte und Bildung, erreicht werden könnte, wenn nur Einsicht und guter Wille vorhanden wäre, und sie hält sich aus diesem Grunde so viel wie möglich an das Gegebene, indem sie für die Verfassung und die gesellschaftlichen Einrichtungen neben einzelnen attischen vorzugsweise spartanische Vorbilder, für die Rechtsgesetze hauptsächlich die attische Gesetzgebung benützt [2]); sie will aber zugleich das Ideal des Philosophenstaats in der Art festhalten, dass der Werth ihrer Vorschläge an

chen, dass das Böse und Unvollkommene von einer anderen Seele herstammen müsse, welche neben jener in der Welt walte. Plato geht hier nur einen Schritt weiter, als früher: wenn er das Böse und das Uebel ursprünglich aus dem Stoff hergeleitet hatte (s. o. 487 ff. 544 f. 557), so überlegt er sich jetzt, dass jede Bewegung, auch die fehlerhafte, von der Seele bewirkt sein müsse, und man könnte insofern die Annahme einer bösen Weltseele sogar folgerichtig finden, wenn er sich dadurch nicht doch wieder mit anderen Bestimmungen seines Systems in Widerspruch setzte.

1) X, 906, A.

2) Den näheren Nachweis hierüber, so weit er heutzutage noch möglich ist, giebt Hermann in der mehrerwähnten Dissertation, und ihrer gleichzeitigen Ergänzung: *Juris domestici et familiaris apud Platonem in Legibus cum veteris Graeciae inque primis Athenarum institutis comparatio.*

ihm gemessen werden soll, sie will den bestehenden Staat dem vollkommenen Staat so nahe bringen, als diess die Verhältnisse und die Menschen erlauben, und eine noch grössere Annäherung an denselben wenigstens vorbereiten [1]). Aus dieser ihrer Abzweckung erklären sich, wie diess unsere Darstellung selbst gezeigt haben wird, die hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten der Gesetze. Auch unser Urtheil über die Aechtheit dieser Schrift [2]) wird daher hauptsächlich davon abhängen, ob wir Plato im letzten Jahrzehend seines Lebens [3]) jene Trübung seines ursprünglichen Idealismus, jene Zweifel gegen die Durchführbarkeit seines Philosophenstaats, jene herbere Ansicht von der Welt und den Menschen zutrauen dürfen, welche die Gesetze voraussetzen; denn was im Einzelnen darin anstössig gefunden worden ist [4]), davon wird sich allerdings Manches zurechtlegen lassen [5]), einen anderen

1) Vgl. hierüber namentlich S. 631 und im Allgemeinen Arist. Polit. II, 6. 1265, a, 1: τῶν δὲ νόμων τὸ μὲν πλεῖστον μέρος νόμοι τυγχάνουσιν ὄντες, ὀλίγα δὲ περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκεν. καὶ ταύτην βουλόμενος κοινοτέραν ποιεῖν ταῖς πόλεσι, κατὰ μικρὸν περιάγει πάλιν πρὸς τὴν ἑτέραν πολιτείαν (die der Republik).

2) Für dieselbe haben sich seit dem Erscheinen meiner Platon. Studien, welche S. 5 die frühere Litteratur geben, erklärt: Hermann Plat. I, 547 ff. 704 ff. Brandis griech.-röm. Phil. II, a, 541 ff. Ritter Gött. Anz. 1840. S. 171 ff. Stallbaum Jahrbb. für Philol. u. Pädag. 12. Jahrg. XXXV, 1, 27 ff. Michelet Jahrbb. für wissensch. Krit. 1839, Dzbr. S. 854 ff. Vögeli in s. Uebers. d. Gesetze (Zür. 1842) 2. Th. Vorr. Dagegen ist neuerdings Suckow Form der plat. Schr. S. 103—157 als Gegner derselben aufgetreten; wenn er jedoch behauptet, auch ich selbst habe die in der ersten Auflage der gegenwärtigen Schrift ausgesprochene Zurücknahme meines früheren Verwerfungsurtheils in Pauly's Realencyklopädie V, 1695 widerrufen, so ist diess unrichtig. Auch der Versuch, mit dem er seine ganze Erörterung einleitet, aus Isokr. Philipp. 84, e zu beweisen, dass dieser Redner die Gesetze einem anderen Verfasser zuschreibe, als die Republik, ist gänzlich verfehlt. Genauer kann ich auf seine Darstellung hier nicht eingehen.

3) Dass die Gesetze keiner früheren Periode angehören können, wird ausser dem, was S. 348. 309, 4 angeführt wurde, auch durch die Stelle I, 638, A wahrscheinlich, denn die hier erwähnte Unterjochung der Lokrer durch die Syrakusier lässt sich (wie schon Böckh in Plat. Min. 73 nach Bentley bemerkt) kaum auf etwas Anderes beziehen, als auf die Gewaltherrschaft des jüngeren Dionys in Lokri nach seiner ersten Vertreibung aus Syrakus, von welcher Strabo I, 1, 8. S. 259. Plut. praec. ger. reip. 28, 7. S. 821. Athen. XII, 541, C berichtet. Dagegen beweist II, 659, B nicht viel.

4) Plat. Stud. 32 f. 38. 108 f.

5) So das θείᾳ μοίρᾳ I, 642, C, worüber S. 373, die Aeusserungen über die

Theil [1]) mögen wir dem hohen Alter des Philosophen und dem Umstand zu Gute halten, dass er selbst seinem Werke nicht die letzte

Knabenliebe, über welche S. 569 zu vergleichen ist; auch das häufige Lob der spartanischen Verfassung, dem doch ein offener Tadel ihrer Einseitigkeiten das Gegengewicht hält, findet in der vorausgesetzten Situation seine Rechtfertigung; die auffallende Bestimmung IX, 873, E entspricht einer alten attischen Einrichtung (Aehnliches besteht noch heute in England); der Widerspruch zwischen III, 682, E und 685, E wird sich durch eine richtigere Erklärung der ersteren Stelle heben lassen; ebenso wird IX, 855, C nach der richtigen Lesart, und um einen Widerspruch mit S. 877, C. 868, A zu vermeiden, erklärt werden müssen: „keiner, auch nicht der Landesflüchtige, soll seiner bürgerlichen Ehre gänzlich verlustig sein", auch für einen solchen hatte nämlich diese Bestimmung ihren Werth, theils weil die Gesetze auch eine Verbannung auf kürzere Zeit kennen (IX, 865, E f. 867, C f. 868, C ff.), theils weil die gänzliche Atimie den Kindern Nachtheil brachte. Wenn es endlich auffallen könnte, dass IV, 709, E ff. der Fall gesetzt und sogar ausdrücklich herbeigewünscht wird, dass ein Tyrann, mit allen möglichen guten Eigenschaften ausgerüstet, die Verwirklichung der platonischen Vorschläge in die Hand nähme, so erscheint doch auch dieses im Zusammenhang unverfänglich: die Meinung ist nicht die, dass der Tyrann als solcher zugleich der wahre Herrscher sein könne, sondern dass sich die Tyrannis am Schnellsten und Leichtesten in eine gute Verfassung verwandeln liesse, wenn der von der Natur mit guten Anlagen ausgestattete und noch junge, mithin unverdorbene Erbe einer solchen Alleinherrschaft, ein Fürst, wie ihn sich Plato unter dem jüngeren Dionys vorgestellt haben mochte (vgl. S. 309, 4), sich der Leitung eines einsichtigen Gesetzgebers überliesse. Selbst die τυραννουμένη ψυχή (710, A) lässt sich aus diesem Gesichtspunkt rechtfertigen: die Seele des Tyrannen ist eine τυραννουμένη, sofern sie selbst durch seine Stellung gebunden ist, sie soll aber eben durch den Einfluss des Gesetzgebers, ebenso wie die πόλις τυραννουμένη, befreit werden.

1) Dahin gehört jener Fund, mit welchem sie sich übermässig breit macht, dass die Trunkenheit (denn um diese selbst, nicht blos um die Trinkgelage handelt es sich, s. I, 637, D. 638, C. 640, D. 645, D. 646, B. II, 671, D f.) als Erziehungs- und Bildungsmittel angewendet werden sollte (I, 635, B — 650. II, 671, A ff.), während sich dann überdiess in der Folge (II, 666, A f.) herausstellt, dass dieses Mittel erst bei den gereifteren Männern zulässig sei; ferner der seltsame Anachronismus in Betreff des Epimenides I, 642, D f., der um so merkwürdiger ist, da er ganz wie eine übelangebrachte Erinnerung an Symp. 201, D aussieht; der Widerspruch zwischen VI, 772, D, wo das 25ste, und IV, 721, B. VI, 785, B, wo das 30ste Jahr als frühester Termin für die Heirath der Männer angegeben ist. Dass sich dagegen VII, 818, A. XII, 957, A unerfüllte Versprechungen finden, welche auf eine unvollendete Gestalt des Werks deuten (Hermann Plat. 708) ist nicht richtig; die erste Stelle weist auf XII, 967, D ff., die zweite auf 962, D f.

Feile gegeben zu haben scheint; für das Eine und das Andere mag man auch wohl den Herausgeber [1], oder gar die Abschreiber [2] verantwortlich machen. Und ähnlich lassen sich die formellen Mängel der vorliegenden Darstellung theils entschuldigen, theils erklären: die schwerfälligere, stellenweise dunkle und überladene Sprache, der Mangel an dialektischer Gewandtheit und dialogischer Bewegung, die Feierlichkeit des Tons, die mancherlei kleinen Uebertreibungen, die vielen Reminiscenzen an frühere Schriften. Denken wir uns, dass unsere Schrift von Plato in seinem höchsten Alter niedergeschrieben wurde, dass er selbst ihr ihre künstlerische Vollendung nicht mehr geben konnte, dass einer seiner Schüler bei der Herausgabe des Werkes manche Härte, Nachlässigkeit und Wiederholung stehen liess, einzelne Zusätze sich erlaubte, einzelne Lücken ungeschickt ausfüllte, so sind diese Eigenthümlichkeiten wohl zu begreifen. Die Hauptfrage ist immer, ob der ganze Standpunkt der Gesetze mit der Annahme ihres platonischen Ursprungs vereinbar ist. Auch diese Frage werden wir aber bejahen müssen, wenn wir erwägen, welchen Einfluss die Jahre und die Erfahrungen eines langen Lebens selbst auf den kräftigsten Geist auszuüben pflegen, wie Plato's Vertrauen zu der Ausführbarkeit seiner Ideale durch die damaligen Zustände Griechenlands, und namentlich durch das Misslingen seiner sicilischen Plane erschüttert werden musste. Die Gesetze liegen am Ende von der Republik nicht weiter ab, als der zweite Theil des göthe'schen Faust vom ersten, ja kaum weiter, als die Wanderjahre von den Lehrjahren; und wenn wir dort freilich den Uebergang von der früheren Periode in die spätere und das allmählige Altern des Dichters ungleich vollständiger verfolgen können, als bei Plato, aus dessen letzten zwanzig Jahren uns aller Wahrscheinlichkeit nach ausser den Gesetzen keine Schrift vorliegt, so zeigen doch die Berichte des Aristoteles, dass während derselben in seiner Lehrweise erhebliche Veränderungen vorgiengen, und dass er namentlich dem Pythagoreïsmus, welchem die Gesetze

1) S. o. S. 348. Auch Proklus glaubte (wie Suckow S. 152 aus den Προλεγόμενα τ. Πλάτ. φιλοσ. c. 25 nachweist), dass die Gesetze von Plato nicht ganz vollendet seien.

2) Der überlieferte Text der Gesetze befindet sich nämlich in keinem guten Zustand. An vielen Stellen hat ihn Hermann theils durch Conjectur, theils nach Handschriften zu verbessern gesucht.

um so Vieles näher stehen, als die Republik, auch in seiner Metaphysik um diese Zeit die bedeutendsten Einräumungen gemacht hat. Da nun im Uebrigen der Inhalt des Werkes doch zu bedeutend ist, und zu viel ächt platonischen Geist verräth, um ihn einem der platonischen Schüler, so weit wir diese sonst kennen, zuzutrauen, da jene gereifte politische Einsicht, jene genaue Kenntniss griechischer Einrichtungen und Gesetze, welche unsere Schrift an den Tag legt, des greisen Plato würdig ist, da sich endlich das bestimmte Zeugniss des Aristoteles kaum beseitigen lässt, so spricht die grösste Wahrscheinlichkeit für die Annahme, dass die Gesetze von Plato verfasst, aber erst nach seinem Tode von einem Anderen — dem Opuntier Philippus — herausgegeben wurden, und dass aus dieser Entstehung der Schrift manche Mängel derselben sich erklären, die der Verfasser entfernt haben würde, wenn er selbst die letzte Hand an das Werk gelegt hätte. Ihr Inhalt ist aber in allen wesentlichen Zügen für platonisch zu halten, und sie bilden insofern die einzige unmittelbare Urkunde der platonischen Philosophie in ihrer letzten Periode. Ueber die Fassung ihrer spekulativen Grundlagen erfahren wir freilich nichts aus dieser Quelle; aber die ganze Haltung unserer Schrift stimmt mit dem überein, was uns Aristoteles von Plato's mündlichen Vorträgen berichtet, und was uns in der Denkweise der älteren Akademie Eigenthümliches entgegentritt.

12. Die ältere Akademie. Speusippus.

Plato's vieljährige Lehrthätigkeit versammelte in der Akademie einen zahlreichen Kreis von älteren und jüngeren Männern, welche sein Ruhm oft aus weiter Ferne herbeizog; und Athen hat es, so weit Einzelne hiezu mitwirkten, wohl keinem Anderen mehr zu verdanken, dass es auch nach dem Verlust seiner politischen Hegemonie fortwährend der Mittelpunkt aller philosophischen Bestrebungen im griechischen Volke geblieben ist. Unter den uns bekannten platonischen Schülern [1]) befinden sich noch viel mehr Ausländer als

1) Als Schüler Plato's werden neben Aristoteles und den andern sogleich zu Besprechenden und neben den S. 308 vgl. 303, 2. 311, 1 Angeführten (von denen über Chio noch seine angeblichen Briefe, über Delius Philostr. vit. Soph. 3, S. 485, über Menedem Epikrates bei Athen. II, 59, c zu vergleichen sind) genannt: Amyklas (oder -us) aus Heraklea (Diog. III, 46, nach Ael.

Athener; die meisten derselben gehören aber doch jenem östlichen Theile der griechischen Welt an, welcher seit den Perserkriegen vorzugsweise unter dem Einfluss Athens gestanden war. In den westlichen Gegenden, sofern diese überhaupt für Philosophie empfänglich waren, scheint der Pythagoreïsmus, welcher eben damals neu aufblühte, die Ausbreitung der ihm ohnedem so nahe verwandten platonischen Schule beschränkt zu haben. Den äusseren Sammel-

V. H. III, 19 einer der ausgezeichneteren Platoniker); Demetrius von Amphipolis (Diog. 46); Erastus und Koriskus aus Skepsis (ebd.; bei Strabo XIII, 1, 54. S. 608 heissen beide Sokratiker); Euäon (oder Euagon) aus Lampsakus (Diog. a. a. O. Athen. XI, 508, f); Helikon, der Astronom aus Cyzikus (Plut. Dio 19. gen. Socr. c. 7, S. 579. epist. Plat. XIII, 360, C. Philostr. v. Apoll. c. 35. S. 43); Hermias, der Herr von Atarneus, der Freund des Aristoteles (Diog. V, 3. 5 ff. Strabo XIII, 1, 57. S. 610. Diodor XVI, 52. Suid. Ἑρμίας); Hermodor, als Mathematiker, und noch mehr als Verkäufer platonischer Schriften bekannt (Diog. prooem. 2. Cic. ad Att. XIII, 21. Suid. Λόγοισιν II, a, 601 Bernh.); Hippothales aus Athen (Diog. 46); Leo von Byzanz (Philostr. v. Soph. 2, S. 485); der Wahrsager Miltas aus Thessalien (Plut. Dio 22); auch wohl Eudemus aus Cypern, dem Aristoteles in seinem Eudemus ein Denkmal setzte, und Timonides der Leukadier (ebd. vgl. S. 644, 1); Pamphilus, vielleicht aus Samos, wo ihn Epikur hörte (Cic. N. D. I, 26, 72); Theätet aus Heraklea in Pontus (Suid. Θεαίτ.); der Rhetor und Tragödiendichter Theodektes aus Phaselis in Pontus (Suid. Θεοδέκτης); Timolaus aus Cyzikus (Diog. III, 46), wohl derselbe, welchen Athen. XI, 509, a Timäus nennt und des Versuchs der Tyrannis bezüchtigt; Chäron aus Pellene, nach Athen. a. a. O. gleichfalls ein grausamer Tyrann; ferner die zwei Frauen Axiothea aus Phlius und Lasthenia aus Mantinea (Diog. III, 46. IV, 2. Clemens Strom. IV, 523, A. Themist. orat. XXIII, 295, c. Athen. VII, 279, e. XII, 546, d vgl. unten 644, 1). Der Akademie wird auch, vielleicht nur mit halbem Recht, Bryso beigezählt (Ephippus der Komiker bei Athen. XI, 509, c vgl. ep. Plat. XIII, 360, C), wohl derselbe, von dem Aristoteles Analyt. post. I, 9, Anf. soph. el. 11. 171, b, 16. 172, a, 3 (wozu man die Ausleger, Schol. in Arist. 211, b f. 306, b, 24 ff. 45 ff., vergleiche) eine allerdings sehr ungeschickte Quadratur des Zirkels, und Rhet. III, 2. 1405, b, 9 eine sophistische Ausrede anführt, ob auch der gleiche mit dem Herakleoten Bryson, welchen Suidas (Σωκράτ. II. b, 843 f. Bernh.) als Sokratiker und Lehrer Pyrrho's bezeichnet, der aber bei Diog. IX, 61 (s. o. 178, 3) mit dem gleichnamigen Sohn Stilpo's verwechselt zu sein scheint, lässt sich nicht ausmachen. Der Lokrer Aristides, welcher dem älteren Dionys seine Tochter verweigerte, heisst (Plut. Timol. c. 6) Plato's ἑταῖρος wohl gleichfalls im Sinn eines Schülers. M. vgl. zu dem Vorstehenden Fabric. Bibl. gr. III, 159 ff. Harl., wo aber freilich alle, die irgend mit Plato in Verbindung standen, bis auf seine Sklaven hinaus, zu Akademikern gemacht sind.

punkt der Platoniker bildete jener Garten bei der Akademie [1]), welcher sich von Plato auf Speusippus und seitdem regelmässig auf das Haupt der Schule vererbte [2]); zur Erhaltung der Gemeinschaft dienten die Festmahle, die schon Plato eingeführt hatte [3]). Die Leitung des Vereins wurde in der Regel von dem sterbenden oder abtretenden Scholarchen einem seiner Schüler übertragen; nur wenn keine solche Verfügung getroffen war, scheint die Genossenschaft ihren Führer gewählt zu haben [4]).

1) S. o. 305, 1. 304, 2.

2) Es erhellt diess weniger aus ausdrücklichen Nachrichten (denn auch in Plato's Testament, bei Diog. III, 42, wird über den Garten nicht verfügt, selbst wenn er mit dem Grundstück im Demos Eiresidai gemeint sein sollte), als aus der unzweifelhaften Thatsache, dass er im Besitz des Xenokrates, Polemo und ihrer Nachfolger bis in's sechste christliche Jahrhundert herab gewesen ist; vgl. Plut. de exil. c. 10, S. 603, wo unter der „Akademie", in der Plato, Xenokrates und Polemo wohnten, nur der platonische Garten verstanden werden kann. Diog. IV, 6. 19. 39: Xenokrates, Polemo, Arcesilaus wohnten in dem Garten. Damasc. v. Isid. 158 (vollständiger bei Suid. Πλάτων II, b, 297. B): der Ertrag aus dem Garten habe zu seiner Zeit nur den kleinsten Theil von den Einkünften der Diadochen gebildet. Auch Diog. IV, 1. 19 bezieht sich das von Plato in der Akademie errichtete Museum, in welchem Speusipp Bilder der Grazien aufstellte, vielleicht auf den Garten; Speusipp selbst jedoch scheint nicht in diesem gewohnt zu haben, vgl. Plut. a. a. O. mit Diog. IV, 3. Die Lehrvorträge wurden wohl in der Regel in den Räumen des akademischen Gymnasiums gehalten; vgl. Cic. Fin. V, 1, 2. Diog. IV, 19. 63. — Auch die später zu besprechende Analogie der peripatetischen und epikureïschen Schule bestätigt das Obige. Ausführlicheres bei Zumpt über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen, Abh. der Berl. Akademie, 1842, philol.-histor. Klasse S. 32 ff.

3) S. o. S. 307, 1. Nach Athen. I, 3, f. V, 186, b verfassten Speusipp und Xenokrates, und ebenso dann Aristoteles, für diese Zusammenkünfte eigene Tischgesetze, wie sie denn überhaupt (Diog. V, 4) eine Schulordnung hatten, zu der u. A. gehörte, dass alle 10 Tage einer aus der Schulgenossenschaft zum ἄρχων bestellt wurde.

4) Das Gewöhnliche war ohne Zweifel, dass der Scholarch vor seinem Tode seinen Nachfolger bezeichnete; diess thut z. B. Speusippus bei Diog. IV, 3, und von Lacydes heisst es ebd. 60, er sei der erste gewesen, welcher die Schule bei Lebzeiten einem Anderen übergab. Arcesilaus jedoch übernahm sie (ebd. 32) nach Krates Tode ἐκχωρήσαντος αὐτῷ Σωκρατίδου τινὸς, was doch immer, auch wenn dieser Rücktritt ein freiwilliger war, eine Wahl oder doch eine Zustimmung der Gesammtheit voraussetzt. Auch bei den Peripatetikern finden wir, neben der gewöhnlichen Nachfolge durch Vermächtniss (so Theo-

Plato's erster Nachfolger war Speusippus, der Sohn seiner Schwester [1]). Ihm folgte nach acht Jahren in Xenokra-

phrast nach A. Gell. XIII, 5 und ohne Zweifel auch die Späteren) von Lyko eine Wahl seines Nachfolgers angeordnet (Diog. V, 70). Zumpt a. a. O. 30 f.

1) Fischer de Speusippi vita, Rast. 1845. Speusippus, der Neffe Plato's, Sohn des Eurymedon (welcher ohne Zweifel ein anderer ist, als der in Plato's Testament bei Diog. III, 43, und zwar erst hinter Speusipp, unter den Testamentsvollstreckern genannte) und der Potone (Diog. III, 4. IV, 1. Cic. N. D. I, 13, 32 u. A.), scheint etwa 20—25 Jahre jünger gewesen zu sein, als Plato. Eine geringere Altersverschiedenheit können wir nämlich kaum annehmen, da Plato nach Diog. III, 2 das älteste Kind seiner Eltern, Speusipp's Mutter mithin jünger, als er, gewesen zu sein scheint; viel grösser können wir sie aber auch nicht setzen, da Speusippus nach Diog. IV, 14. 3. 1 Ol. 110, 2 (339/8 v. Chr.) das Scholarchat, der ganzen Beschreibung nach ganz kurz vor seinem Tode, an Xenokrates abgab, nachdem er ein ziemlich hohes Alter (γηραιὸς) erreicht hatte. Dass er 335, als Aristoteles nach Athen kam, nicht mehr lebte, sagt Ammon. V. Arist. S. 11 West., freilich in einem höchst verdächtigen Zusammenhang. Seine angebliche Armuth ist durch den falschen Chio epist. 10 nicht bewiesen. Unter Plato's Einfluss erzogen (Plut. adul. et am. c. 32, S. 71; das Gleiche frat. am. c. 21, S. 491), überliess er sich seinem philosophischen Unterricht; auch den des Isokrates benützte er nach Diog. IV, 2. Als Dio nach Athen kam, bildete sich zwischen ihm und Speusippus ein sehr nahes Verhältniss, und der letztere unterstützte Dio's Plane sowohl in Sicilien, wohin er Plato bei dessen letzter Reise begleitete, als auch später (Plut. Dio 17. 22 — s. o. 311, 2. 4 —; vgl. c. 35 und Diog. IV, 5, wo Fischer S. 16 und Müller fragm. hist. gr. II, 83 statt Σιμωνίδης mit Recht Τιμωνίδης lesen. Epist. Socrat. 36, S. 44. Dass jedoch der Brief ächt war, aus dem Plut. de adul. c. 29, S. 70 eine Stelle anführt, ist nicht glaublich). Das Lehramt in der Akademie bekleidete er nur 8—9 Jahre; von Krankheit gelähmt, ernannte er Xenokrates zu seinem Nachfolger, und machte seinem Leben, wie erzählt wird, freiwillig ein Ende (Diog. IV, 3. Galen hist. phil. c. 2, S. 226. Themist. or. XXI, 255, B; auch Stob. Floril. 119, 17, was aber zu dem behaupteten Selbstmord nicht passt); dass Diog. IV, 4, angeblich nach Plutarch's Sulla und Lysander, wo diess aber nicht steht, auch von der unvermeidlichen φθειρίασις redet, beruht wohl auf einer Verwechslung. In jüngeren Jahren soll Speusippus ziemlich locker gelebt haben; Plato habe ihn aber ohne viele Ermahnungen, durch sein blosses Beispiel, zur Ordnung gebracht (Plut. adul. et am. c. 32, S. 71. frat. am. c. 21, S. 491). Was ihm aus späterer Zeit vorgeworfen wird (bei Diog. IV, 1 f. Athen. VII, 279, e. XII, 546, d. Philostr. V. Apollon. c. 35, S. 43. Suid. Αἰσχίνης II, b, 64 Bernh. Epist. Socrat. 36, S. 44. Tertull. Apologet. 46) stammt aus so unlauteren Quellen, dass dadurch kein Schatten auf seinen Charakter fallen kann; so scheint namentlich den Vorwürfen, die ihm sein Todfeind Dionys bei Diog. und Athen. macht, nichts weiter zu Grunde zu liegen, als dass er mit Lasthenia nahe befreundet war, und dass er eine Sammlung veranstaltet

TES [1]) ein Mann, von welchem sich zwar bei seiner Anhänglichkeit an Plato [2]) eine treue Ueberlieferung der Schuldogmen erwarten liess, welcher sich auch durch seinen ernsten, reinen und strengen Charakter [3]) die allgemeinste Verehrung er-

hatte, um die Schulden eines Freundes zu bezahlen (um Bezahlung seines Unterrichts handelt es sich nicht). Ueber Anderes s. m. FISCHER S. 29 f. — PLUT. Dio 17 rühmt seine Liebenswürdigkeit, ANTIGONUS (s. o. 307, 1) die Mässigkeit seiner Mahle in der Akademie. Seine angebliche Heirath (ep. Plat. XIII, 361, E) müssen wir gleichfalls dahingestellt sein lassen. Seine (später zu besprechenden) Schriften soll Aristoteles für drei Talente erkauft haben; DIOG. IV, 5. GELL. N. A. III, 17, 3.

1) VAN DE WYNPERSSE De Xenocrate Chalcedonio. Leyd. 1823. — Die Vaterstadt des Xenokr. ist Chalcedon (CIC. Acad. I, 4, 17. DIOG. IV, 6. STRABO XII, 4, 9. S. 566. STOB. Ekl. I, 62. ATHEN. XII, 530, d u. A.; das Καρχηδόνιος bei CLEM. cohort. 44, A. Strom. V, 590, C. EUSEB. pr. ev. XIII, 13, 53 und in Handschriften des DIOGENES und AELIAN V. H. II, 41. XIII, 31 ist Schreibfehler; vgl. KRISCHE Forsch. 318, 2. WYNPERSSE S. 5; ebd. 9 über den Namen seines Vaters: Agathenor). Nach DIOG. IV, 11 vgl. 16 übernahm er das Scholarchat Ol. 110, 2, und starb nach 25jähriger Führung desselben, mithin Ol. 116, 3 ($314/_5$ v. Chr.), in einem Alter von 82 Jahren (wofür LUCIAN Macrob. 20 84, CENSORIN di. nat. 15, 2 81 setzt); so dass er demnach Ol. 96, 1 ($396/_5$ v. Chr.) geboren wäre. Als Jüngling kam er nach Athen, wo er zuerst Aeschines gehört haben soll (HEGESANDER bei ATHEN. XI, 507, c, vgl. jedoch was S. 170, 7. 313, 2 bemerkt wurde), aber wohl bald zu Plato übertrat. Diesem seinem Lehrer blieb er fortan mit unbedingter Anhänglichkeit zugethan, wie er ihn denn auch auf seiner letzten sicilischen Reise begleitete (DIOG. IV, 6. 11. AELIAN XIV, 9, vgl. auch VALER. MAX. IV, 1, ext. 2; auch AEL. III, 19 würde hergehören, wenn die Sache wahr wäre). Nach Plato's Tod gieng er mit Aristoteles, von Hermias eingeladen, nach Atarneus (STRABO XIII, 1, 57. S. 610); ob er sich von hier nach Athen, oder in seine Vaterstadt begab, wissen wir nicht; denn dass ihn nach THEMIST. or. XXI, 255, B Speusipp aus Chalcedon kommen liess, um ihm die Schule zu übergeben, ist vielleicht ein Missverständniss; vgl. DIOG. IV, 3. Während er der Akademie vorstand, liessen ihn die athenischen Behörden einmal verkaufen, weil er das Schutzgeld als Metöke nicht bezahlen konnte, der Phalereer Demetrius löste ihn jedoch wieder aus (DIOG. IV, 14 vgl. PLUT. Flamin. 12. vit. X orat. VII, 16. S. 842). Das ihm angebotene athenische Bürgerrecht soll er aus Abneigung gegen die herrschenden Zustände verschmäht haben (PLUT. Phoc. c. 29). Er starb in Folge einer zufälligen Verletzung (DIOG. 14). Ueber seine Bilder s. WYNPERSSE 53 ff.

2) S. vor. Anm.

3) Von dem Ernst, der Sittenstrenge, der Genügsamkeit, Unbestechlichkeit, Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit des Xenokrates werden viele Züge mitgetheilt; m. s. DIOG. IV, 7—9. 11. 19. CIC. ad Att. I, 16. pro Balbo 5, 12. Tusc. V, 32, 91. Off. I, 30, 109. VALER. MAX. II, 10, ext. 2. IV, 3, ext. 3.

warb [1]), den aber sein schwerfälliger Geist und seine herbe Natur [2]) weit mehr zu einer dogmatischen Befestigung und einer mystischen Verdunklung der platonischen Lehre, als zu ihrer dialektischen Fortbildung befähigten. Neben diesen Männern werden unter Plato's persönlichen Schülern Heraklides aus Pontus [3]),

VII, 2. ext. 6 (wo aber Andere Simonides nennen; Wynpersse 44); Plut. Alex. virt. c. 12, S. 333. Sto. rep. 20, 6. S. 1043. Stob. Floril. 5, 118. 17, 25. Themist. or. II, 26, A. XXI, 252, A. Athen. XII, 530, d. Hesych. und Suid. Ξενοκράτης. Daneben auch eine Aeusserung der Milde, selbst gegen Thiere, Diog. 10. Ael. V. H. XIII, 31. Auch die Erzählung (Diog. 8. Athen. X, 437, b. Ael. V. H. II, 41. Wynpersse 16 ff.) über einen von X. gewonnenen Trinkpreis steht nach griechischen Begriffen mit seiner Mässigkeit nicht im Widerspruch, sondern sie ist nach Maassgabe des bekannten sokratischen Vorgangs (s. o. S. 57) zu beurtheilen.

1) M. s. über die Anerkennung, welche X. in Athen fand, und die Achtung, welche ihm von Alexander und anderen Fürsten bezeugt wurde: Diog. 7. 8. 9. 11. Plut. Phocion c. 27. vit. pud. c. 11, S. 533. adv. Col. 32, 9. S. 1126 und andere in vor. Anm. angeführte Stellen. Den von Diog. 6 gerühmten Eindruck seiner Persönlichkeit bestätigt die Erzählung über Polemo s. u. 650, 1.

2) M. s. hierüber Cic. Off. I, 30. 109. Plut. de audiendo c. 18, S. 47. conjug. praec. c. 28, S. 141. vit. pud. c. 11, S. 533. Amator. 23, 13. S. 769. Diog. 6, wo auch die bekannten Aussprüche Plato's: Ξενόκρατες θῦε ταῖς Χάρισιν, und über Xen. und Aristoteles: ἐφ' οἷον ἵππον οἷον ὄνον ἀλείφω, und τῷ μὲν μύωπος δεῖ τῷ δὲ χαλινοῦ. Das Letztere wird aber auch von Anderen erzählt, s. Diog. V, 39. Cic. de orat. III, 9, 36 u. A. bei Wynpersse S. 13.

3) Ueber das Leben und die Schriften des Heraklides vgl. m. ausser Diog. V, 86 ff.: Roulez De vita et scriptis Heraclidae P. in den Annales Acad. Lovan. VIII. 1824. Deswert De Heraclide P., Löwen 1830 (der mir jedoch nicht zu Gebote steht). Müller Fragm. hist. gr. II, 197 ff., auch Krische Forsch. 325 f. — In dem pontischen Heraklea geboren (Strabo XII, 3, 1. S. 541. Diog. 86. Suid. Ἡρακλείδ.), wohlhabend und aus einem angesehenen Hause (Diog. Suid. a. d. a. O.), kam er nach Athen, wo er durch Speusippus in die platonische Schule eingeführt worden zu sein scheint (Diog. 86). Wenn es wahr ist, dass ihm Plato bei seiner letzten sicilischen Reise (361 v. Chr.) die Leitung der Schule übertrug (Suid. s. o. S. 311, 2), so kann er kaum viel jünger gewesen sein, als Xenokrates, und da er noch von der Gründung Alexandria's erzählte (Plut. Alex. c. 26), muss er Ol. 112, 2 (330 v. Chr.) überlebt haben. Nach Diog. 89 soll er seine Vaterstadt durch Ermordung eines Tyrannen befreit haben, was sich aber in die Geschichte Heraklea's kaum einfügen lässt, denn auf die Ermordung Klearch's, auf die es Roulez S. 11 f. bezieht, kann es nicht wohl gehen. Vielleicht hat ihn Diog. mit dem gleichnamigen Thracier (oben 308, 2) verwechselt. Wann er in seine Heimath zurückkehrte, wissen wir nicht, dass er aber dort starb, setzen auch die im Uebrigen unwahrschein-

der aber doch Allem nach mehr Gelehrter als Philosoph war [1]), und von Manchen auch anderen Schulen zugezählt wird [2]), Philippus aus Opus, ein, wie es scheint, nicht unbedeutender Mathematiker und Astronom, der Herausgeber der Gesetze und wahr-

lichen, an ähnliche Fabeln über Empedokles (s. Th. 1, S. 501) erinnernden Erzählungen über seinen Tod bei Diog. 89—91. Suid. u. d. W. voraus.

1) Sein umfassendes Wissen erhellt nicht allein aus dem Umfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit und den Ueberbleibseln seiner auf alle Theile der damaligen Wissenschaft, die Metaphysik, die Physik, die Ethik und Politik, die Grammatik, Musik, Rhetorik, Geschichte und Geographie sich erstreckenden Werke (s. Diog. V, 86 ff. Weitere Nachweisungen bei Roulez 18 ff. 52 ff. Müller a. a. O.), sondern es wird auch von den Alten gerühmt: Cicero nennt ihn Tusc. V, 3, 8 *doctus imprimis*, Divin. I, 23, 46 *doctus vir*, Plutarch entnimmt ihm manche Nachrichten, und adv. Col. 14, 2. S. 1115 vgl. n. p. suav. vivi 2, 2. S. 1086 führt er ihn unter den bedeutenderen Philosophen der akademischen und peripatetischen Schule auf. Andererseits bezeichnet ihn aber Derselbe Camill. 22 als μυθώδης καὶ πλασματίας, Timäus bei Diog. VIII, 72 als παραδοξολόγος, der Epikureer bei Cic. N. D. I, 13, 34 sagt: *puerilibus fabulis refersit libros*, und auch uns sind mehrere Beispiele seines kritiklosen Wunderglaubens bekannt; vgl. Diog. VIII, 67. 72. Io. Lydus de mens. IV, 29. S. 181. Cic. Divin. I, 23, 46. Athen. XII, 521, e. Dass seine philosophischen Leistungen nicht bedeutend sind, werden wir finden; als Physiker dagegen nimmt er schon durch die Lehre von der Achsendrehung der Erde keine unwichtige Stelle ein. Seine Schriften, hinsichtlich deren ihm bei Diog. V, 92 ein Plagiat, vielleicht mit Unrecht, vorgeworfen wird, waren wenigstens theilweise in Gesprächsform abgefasst; vgl. Diog. 86. Cic. ad Att. XIII, 19. ad Quintum fr. III, 5. Proklus in Parm. I, Schl. Bd. IV, 54. Seine Darstellung wird von Diog. 88 f. mit Recht gelobt.

2) Diog. führt unsern Philosophen V, 86 ff. unter den Peripatetikern auf, nachdem er selbst ihn III, 46 unter den Platonikern genannt hatte, auch Stob. Ekl. I, 580 vgl. 634 behandelt ihn als Peripatetiker, Cicero jedoch (Divin. I, 23, 46. N. D. I, 13, 34. Tusc. V, 3, 8. Legg. III, 6, 14), Strabo (XII, 3, 1. S. 541), Suid. Ἡρακλείδ. rechnen ihn zur platonischen Schule, und auch Prokl. in Tim. 281, E kann nicht die Absicht haben, zu bestreiten, was er selbst S. 28, C gesagt hat, sondern entweder sind die Worte anders zu deuten, oder der Text zu ändern. Heraklides' Verbindung mit der platonischen Schule wird ausser Diog. III, 46. V, 86 noch durch die Herausgabe der platonischen Vorträge vom Guten (Simpl. Phys. 104, b, m. s. o. 305, 5), und durch die Nachricht bestätigt, welche Prokl. in Tim. 28, C aus ihm selbst mittheilt, dass ihn Plato veranlasst habe, in Kolophon die Gedichte des Antimachus zu sammeln. (Vgl. Krische 325 f. Böckh d. kosm. Syst. d. Plat. 129 f.) Dass er in der Folge zur peripatetischen Schule übertrat, ist mir nach dem, was wir von seiner Philosophie wissen, dass er Aristoteles hörte (Diog. 86), sofern damit eine wirkliche Schülerschaft gemeint sein soll, aus chronologischen Gründen unwahr-

scheinliche Verfasser der Epinomis [1]), Hestiäus aus Perinth [2]) hervorgehoben. Auch der berühmte Astronom Eudoxus aus Knidos [3])

scheinlich. Dagegen wird sich uns seine Verbindung mit den Pythagoreern (Diog. a. a. O.) durch seine Ansichten bestätigen. Er selbst führt in dem Fragment bei Porphyr. in Ptolem. Harm. S. 213 ff. (bei Roulez S. 101) eine Stelle aus Archytas an.

1) Unsere Kenntniss von diesem Mann ist aber sehr dürftig. Suid. φιλόσοφος (wo statt φιλόσ. Φίλιππος zu lesen ist, oder wahrscheinlicher der Anfang des Artikels: Φίλιππος Ὀπούντιος ausfiel; m. s. die Vermuthungen darüber bei Bernhardy z. d. St. Suckow Form. d. plat. Schr. 149 f.) nennt ihn einen Schüler des Sokrates (was aber kaum glaublich ist) und des Plato, mit dem Beisatz, er habe zur Zeit Philipps von Macedonien gelebt, und sich mit Himmelskunde abgegeben; er habe Plato's Gesetze in 12 Bücher getheilt, das 13te solle er selbst hinzugefügt haben. Diog. III, 37 sagt: ἔνιοί τέ φασιν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ. τούτου δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι. Derselben Annahme folgt, ohne Philipp zu nennen, Proklus in der Anführung der προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας c. 25 (Plat. Opp. ed. Herm. VI, 218). Weiteres über die Epinomis unten; über die Gesetze S. 638 ff. Die 23 Schriften, welche Suid. nennt, sind theils ethischen, theils und besonders mathematischen, astronomischen und meteorologischen, einige auch theologischen und historischen Inhalts.

2) Als Platoniker nennt diesen Diog. III, 46, als Herausgeber der platonischen Vorträge über das Gute Simpl. Phys. 104, b, m. vgl. oben S. 305, 5; auf eigene Untersuchungen von ihm bezieht sich Theophrast Metaph. S. 313. Stob. Ekl. I, 250.

3) Ideler Ueber Eudoxus. Abhandl. d. Berl. Akad. v. J. 1828. Hist.-philol. Kl. S. 189 ff. v. J. 1830, S. 49 ff. Als Eudoxus' Vaterstadt wird einstimmig Knidos, als sein Vater bei Diog. VIII, 86 Aeschines genannt. Sein Geburts- und Todesjahr ist nicht bekannt; Euseb's Angaben im Chronikon, dass er Ol. 89, 3, und dann wieder, dass er Ol. 97, 1 geblüht habe, machen ihn beide zu alt. Ist es wahr, dass er Nektanabis von Aegypten Empfehlungsbriefe des Agesilaus überbrachte (Diog. 87), so müsste diese Reise, wenn damit Nektanabis II. gemeint ist, zwischen Ol. 104, 3 und 107, 3 (362 und 350 v. Chr.), wenn Nektanabis I., nicht vor Ol. 101, 2 (374 v. Chr.) fallen. Ael. V. H. VII, 17 lässt ihn etwas später, als Plato, also jedenfalls nach 367 v. Chr. (s. o. S. 309, 3) Sicilien besuchen. Damit stimmt es, wenn Apollodor bei Diog. 90 (auf diesen müssen sich nämlich die Worte beziehen; der vorangehende Satz, εὑρίσκομεν — ὁμοίως ist entweder an eine falsche Stelle gerathen, oder wahrscheinlicher als Glosse ganz auszuwerfen) seine Blüthe Ol. 103, 1 (367 v. Chr.) setzt. Sein Lebensalter wird bei Diog. VIII, 90. 91 auf 53 Jahre angegeben. Arm, wie er war, erhielt er durch Freunde die Mittel zu seinen Bildungsreisen (Diog. 86 f.). Als seine Lehrer werden neben Plato (s. folg. Anm.) Archytas und der sicilische Arzt Philistio genannt (Diog. 86); in Aegypten soll ihn der Priester Chonuphis in das Wissen seiner Kaste eingeführt haben (Diog. 90. Plut. Is. et Os.

hatte Plato gehört [1]), und er selbst beschäftigte sich neben seinem Fach zugleich mit allgemeineren Untersuchungen [2]); wir wissen jedoch hierüber nur wenig, und dieses Wenige steht in einem auffallenden Widerspruch mit den ächt platonischen Grundsätzen.

Xenokrates folgte im Lehramt jener Polemo [3]), welchen er durch den Eindruck seiner Persönlichkeit und seiner Reden von

c. 10, S. 354. Clemens Strom. I, 303, D). Die Dauer seines dortigen Aufenthalts giebt Strabo (s. o. 302, 1) auf 13 Jahre an, was ebenso unglaublich ist, als die Behauptung Desselben, dass er in Plato's Gesellschaft dort gewesen sei; Diog. 87 redet nur von einem Jahr und 4 Monaten. Was Diodor I, 98. Seneca qu. nat. VII, 3, 2 über den Gewinn seiner ägyptischen Reise sagen, ist sicher sehr übertrieben (vgl. Ideler 1828, 204 f.). In der Folge lehrte er in Cyzikus (Diog. 87 mit einem unwahrscheinlichen Zusatz, Philostr. v. Soph. 1. S. 484, vgl. Ideler 1830, 53), später lebte er hochgeehrt in seiner Vaterstadt, der er auch Gesetze gab (Diog. 88. Plut. adv. Col. 32, 9. S. 1126; vgl. Theodoret cur. gr. aff. IX, 12. S. 124); seine Sternwarte wurde noch lange gezeigt (Strabo II, 5, 14. S. 119. XVII, 1, 30. S. 807). Ueber seine Schriften und seine Leistungen als Mathematiker und Astronom s. m. Ideler a. a. O.

1) Nach Sotion bei Diog. 86 führte ihn der Ruhm der sokratischen Schulen nach Athen, wo er aber nur zwei Monate geblieben wäre. Cicero jedoch Divinat. II, 42, 87 nennt ihn schlechtweg *Platonis auditor*, Strabo XIV, 2, 15. S. 656. Prokl. in Eucl. I, S. 19 seinen ἑταῖρος, Plut. adv. Col. 32, 9. S. 1126 neben Aristoteles seinen συνήθης, Philostr. v. Soph. 1, S. 484 sagt: Εὔδ. τοὺς ἐν Ἀκαδημίᾳ λόγους ἱκανῶς ἐκφροντίσας, Alex. Aphrod. zu Metaph. I, 9. 991, a, 14: Εὔδ. τῶν Πλάτωνος γνωρίμων, Asklep. zu derselben Stelle Πλατωνικὸς, ἀκροατὴς Πλάτωνος. Auch die ungeschichtlichen Angaben bei Plut. gen. Socr. c. 7, S. 579. ep. Plat. XIII, 360, C, und die wahrscheinlichere bei Plut. v. Marc. 14. qu. conviv. VIII, 2, 1, 7. S. 718 setzen eine nähere Verbindung beider Männer voraus. Diogenes rechnet Eudoxus zu den Pythagoreern; ebenso Jamblich in Nicom. Arithm. S. 11.

2) Diess setzt auch die Angabe bei Diog. 89 voraus, der Arzt Chrysippus habe von ihm gehört τά τε περὶ θεῶν καὶ κόσμου καὶ τῶν μετεωρολογουμένων. Eudocia u. d. W. macht daraus Schriften π. θεῶν u. s. w.

3) Polemo aus Athen folgte seinem Lehrer Ol. 116, 3 (314/5 v. Chr.) s. o. 645, 1, und starb nach Euseb im Chronikon Ol. 127, 3 (270 v. Chr.), hochbetagt, wie Diog. IV, 20 sagt. Mit dieser Angabe verträgt es sich, dass Arcesilaus, welcher Ol. 134, 4 (241 v. Chr.) 75jährig starb (Diog. 44. 71), mithin 316 v. Chr. geboren war, mit dem vor Polemo gestorbenen Krantor und mit Polemo selbst freundschaftlich zusammenlebte (Diog. IV, 22. 27. 29 f.), und dass sich die Angabe, Arcesilaus Blüthe falle um Ol. 120, d. h. um 300 v. Chr. (Diog. 45 nach Apollodor) nicht damit vereinigen lässt, kann ihr keinen Eintrag thun, denn diese Angabe steht mit den sichersten Anhaltspunkten in einem solchen Widerspruch, dass hier eine Verwechslung oder ein Schreibfehler angenommen werden muss.

einem wüsten Leben zum Ernst und zur Sittenstrenge bekehrt hatte [1]; diesem sein Schüler und Freund Krates [2], da dessen berühmterer Mitschüler Krantor [3] schon vor Polemo gestorben war. Mit dem Nachfolger des Krates, Arcesilaus, tritt die Akademie in einen neuen Abschnitt ihrer wissenschaftlichen Entwicklung ein, der erst später besprochen werden kann.

Die älteren Akademiker wollten im Allgemeinen Plato's Lehre

1) Der Vorfall ist bekannt und wird häufig erwähnt; m. s. Diog. IV, 16 f. Plut. de adulat. c. 32, S. 71. Lucian bis Accus. c. 16 f. Epiktet Dissert. III, 1, 14. IV, 11, 30. Origenes c. Cels. I, 64. III, 67. Themist. orat. XXVI, 303, D. Horaz Sat. II, 3, 253 ff. Valer. Max. VI, 9, ext. 1. Augustin epist. 154, 2. c. Julian. I, 12. 35. Von der ernsten Würde, dem unerschütterlichen Gleichmuth und der edeln Ruhe, wodurch sich Polemo in der Folge auszeichnete, finden sich Beispiele bei Diog. IV, 17 ff. Plut. coh. ira c. 14, S. 462. Sonst ist uns über sein Leben nichts Näheres bekannt.

2) Der Athener Krates lebte mit dem älteren Polemo in dem innigsten Freundschaftsverhältniss, an dem auch Krantor und in der Folge Arcesilaus theilnahm (Diog. IV, 21 ff.). Das Scholarchat scheint er nicht lange bekleidet zu haben, da sein Vorgänger erst im Jahr 270, und sein Nachfolger, dessen eingreifende Wirksamkeit nicht zu kurz gedauert haben kann, 241 v. Chr. starb (s. o. 649, 3). Nach Diog. 23 hinterliess er nicht blos philosophische Schriften und Abhandlungen über die Komödie, sondern auch Volks- und Gesandtschaftsreden. Er muss demnach auch den Staatsgeschäften nicht fremd geblieben sein.

3) Kayser De Crantore Academico. Heidelb. 1841. — In dem cilicischen Soli geboren und schon dort, wie es heisst, bewundert, kam Krantor nach Athen, wo er noch die Schule des Xenokrates, zusammen mit Polemo, besuchte (Diog. IV, 24); er kann also nicht sehr viel, nur etwa ein Jahrzehend, jünger gewesen sein, als Polemo. Nichtsdestoweniger wies er nach Xenokrates Tode die Aufforderung, eine eigene Schule zu gründen, von sich, und hörte fortwährend die Vorträge seines von ihm bewunderten Freundes (Diog. 24 f. 17). Mit Arcesilaus, den er für die Akademie gewann, lebte er in der vertrautesten Verbindung, und hinterliess ihm auch sein bedeutendes Vermögen (Diog. 28 f. 24 f. Numen. bei Euseb. praep. ev. XIV, 6, 3). Er starb vor Polemo, wie es scheint im reifen Mannesalter (Diog. 27. 25), näher lässt sich aber sein Todesjahr nicht bestimmen. Seine Schriften, im Ganzen von mässigem Umfang (30000 Zeilen, sagt Diog. 24) sind bis auf Bruchstücke (gesammelt von Kayser S. 12 ff.) verloren, welche aber doch seinen gewählten Ausdruck (Diog. 27) und seine anmuthige Fülle erkennen lassen; den grössten Ruhm gewann unter denselben die kleine Schrift περὶ πένθους (Cic. Acad. IV, 44, 135. Diog. 27), welcher Cicero seine Trostschrift und Einzelnes in den Tusculanen, Plutarch die Trostschrift an Apollonius nachgebildet hat; m. s. die Nachweisungen bei Kayser 34 ff., der auch die Ansichten Wyttenbach's und Anderer über diesen Gegenstand verzeichnet.

unverändert festhalten [1]. Sie hielten sich aber dabei zunächst an die Gestalt derselben, welche sie von ihrem Urheber in seiner letzten Zeit erhalten hatte; und indem sie nun, in bedenklicher Annäherung an den Pythagoreïsmus, seine Untersuchungen über die Zahlen und ihre Elemente weiter verfolgten, kamen sie in ihrer Metaphysik zu einem abstrusen Dogmatismus [2], welchem viel arithmetische und theologische Mystik beigemischt war; wie ferner mit der pythagoraïsirenden Metaphysik bei Plato selbst schon jene populärere Ethik Hand in Hand gieng, von welcher seine Gesetze Zeugniss ablegen, so finden wir das Gleiche bei seinen nächsten Nachfolgern; wogegen sie, wie es scheint, den strengeren dialektischen Untersuchungen und der schon von Plato zurückgestellten naturwissenschaftlichen Forschung, mit Ausnahme der Astronomie und Mathematik, geringere Aufmerksamkeit schenkten. Unsere Kenntniss dieser Männer ist aber freilich so unvollständig, dass wir die Bruchstücke ihrer Lehre, welche uns allein überliefert sind, oft nicht einmal durch sichere Vermuthungen zu einem Ganzen zu verknüpfen im Stande sind.

Plato's Neffe Speusippus [3] scheint in ähnlicher Weise, wie Aristoteles, nur mit ungleich weniger philosophischem Geiste, auf Bestimmtheit und erfahrungsmässige Vollständigkeit des Erkennens ausgegangen zu sein. Vom Zusammenhang alles Wissens überzeugt, war er der Ansicht, man könne von nichts eine genügende Kenntniss besitzen, wenn man nicht auch alles Andere kenne; denn um zu wissen, was ein Ding sei, müsse man wissen, wodurch es sich von den anderen unterscheide, und um dieses zu wissen, müsse

1) Dass sie diess auch wirklich gethan haben, behauptet Cicero nach Antiochus (s. Acad. I, 4, 14 vgl. 12, 43. Fin. V, 3, 7. 8. 6, 16); Acad. I, 9, 34 (über Speusippus, Xenokrates, Polemo, Krates, Krantor): *diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur.* Ebenso Diog. IV, 1 von Speusippus. Dagegen Numen. bei Euseb. praep. ev. XIV, 5, 1 ff. und darnach Euseb selbst ebd. 4, 14: πολλαχῇ παραλύοντες, τὰ δὲ στρεβλοῦντες, οὐκ ἐνέμειναν τῇ πρώτῃ διαδοχῇ, was Numenius herb tadelt. Wer Recht hat, wird sich sogleich zeigen.

2) Die dogmatische Formulirung des Systems bezeichnet schon der Akademiker bei Cic. Acad. I, 4, 17 f. als eine dem Aristoteles und den gleichzeitigen Platonikern gemeinsame Abweichung von der sokratischen Weise.

3) M. vgl. über seine Lehre ausser Brandis (Gr.-röm. Phil. II, b, 1, S. 6 ff. Ueber die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, (Rhein. Mus. v. Niebuhr und Brandis II, 4) und Ritter (II, 524 ff.); Ravaisson Speusippi de primis rerum principiis placita. Par. 1838. Krische Forschungen I, 247 ff.

man wissen, wie diese andern beschaffen seien [1]. Er suchte daher durch eine vergleichende Uebersicht über die verschiedenen Gebiete des Wirklichen eine Grundlage der Forschung zu gewinnen [2].

1) Arist. Anal. post. II, 13. 97, a, 16: οὐδὲν δὲ δεῖ τὸν ὁριζόμενον καὶ διαιρούμενον ἅπαντα εἰδέναι τὰ ὄντα. καίτοι ἀδύνατόν φασί τινες εἶναι τὰς διαφορὰς εἰδέναι τὰς πρὸς ἕκαστον μὴ εἰδότα ἕκαστον· ἄνευ δὲ τῶν διαφορῶν οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι· οὗ γὰρ μὴ διαφέρει, ταὐτὸν εἶναι τούτῳ, οὗ δὲ διαφέρει, ἕτερον τούτου. Dass mit diesen τινὲς Speusippus gemeint sei, sagen die Ausleger z. d. St., Philoponus, Themistius und ein Ungenannter, Letzterer mit Berufung auf Eudemus (Schol. in Arist. 248, a, 11—25); ob uns jedoch Themistius etwas von Speusipp's eigenen Worten erhalten hat, ist unsicher, und dass dieser seinen Satz in der Absicht aufgestellt habe, die Begriffsbestimmung und die Eintheilung aufzuheben, werden wir einem in solchen Dingen so unzuverlässigen Schriftsteller, wie Philoponus, nicht glauben: so eristische Ansichten werden Speusippus nicht allein von den Alten nirgends zugeschrieben, welche ihm vielmehr ausdrücklich Ὅροι und Διαιρέσεις, ob mit Recht oder Unrecht, beilegen (Diog. IV, 5; die Διαιρέσεις könnten die oben, 320, 2 besprochenen sein, unsere pseudoplatonischen Definitionen dagegen sind zu schlecht, und enthalten zu viel Peripatetisches für Speusippus), sondern sie würden auch zu seiner ganzen wissenschaftlichen Haltung schlechterdings nicht passen. Er ist Dogmatiker, und auch in dem Wenigen, was wir von ihm wissen, fehlt es weder an Definitionen (z. B. die der Zeit b. Plut. plat. qu. VIII, 4, 3. S. 1007) noch an Eintheilungen; Beispiele der letztern werden uns noch mehrfach vorkommen.

2) Dahin gehört schon jene Untersuchung über die Namen, deren Simpl. in Categ. β f. 5 vgl. 2. 4, b (Schol. in Arist. 43, b, 19. a, 31. 41, b, 30) erwähnt (Eintheilung der Namen in ταὐτώνυμα und ἑτερώνυμα, dort ὁμώνυμα und συνώνυμα, hier ἑτερώνυμα, πολυώνυμα, παρώνυμα), namentlich aber Diog. IV, 2: οὗτος πρῶτος, καθά φησι Διόδωρος. . ., ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθεάσατο τὸ κοινὸν καὶ συνῳκείωσε καθόσον ἦν δυνατὸν ἀλλήλοις, was doch kaum auf etwas anderes, als vergleichende Uebersichten, gehen kann, denn die principielle Verbindung der Wissenschaften hat Plato vor Speusippus, und Speusippus weit unvollkommener vorgenommen, als Plato, da er (s. u.) für die verschiedenen Gebiete des Seienden verschiedene Principien aufstellte. Eine solche Zusammenstellung naturgeschichtlichen Inhalts waren die 10 Bücher der Ὅμοια, oder wie der Titel bei Diog. 5 vollständiger lautet: τῶν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων (das vorangehende διάλογοι wird von Krische Forsch. 253 mit Recht in Anspruch genommen, da ein solches Werk nicht wohl in Gesprächsform geschrieben gewesen sein kann; vielleicht ist διαλογαὶ zu lesen. Diog. verbindet damit noch ein oder zwei ähnliche Werke: διαιρέσεις καὶ πρὸς τὰ ὅμοια ὑποθέσεις). Speusipp gab in diesem Werke, wie wir aus den Bruchstücken bei Athenäus sehen, eine Uebersicht über die verschiedenen Arten der Pflanzen und Thiere, indem er das Verwandte zusammenordnete und das Ungleichartige sonderte; m. vgl. z. B. Athen. III, 86, c: Σπεύσιππος δ' ἐν δευτέρῳ Ὁμοίων παραπλήσια εἶναι κήρυκας, πορφύρας, στραβήλους, κόγχους ... ἔτι ὁ Σπ. ἑξῆς πάλιν ἰδίᾳ καταριθ-

Und wie es sich schon hierin ausdrückt, dass er der Erfahrung einen höheren Werth beilegte, als Plato, so milderte er auch in seiner Erkenntnisslehre den schroffen Gegensatz, welchen dieser zwischen der sinnlichen und der Vernunfterkenntniss angenommen hatte, indem er ein Drittes zwischeneinschob; denn das Unsinnliche, sagte er, werde durch's wissenschaftliche Denken, das Sinnliche durch die wissenschaftliche Wahrnehmung erkannt, unter welcher er die vom Verstand geleitete Beobachtung verstand [1]). In demselben Maass aber, wie er dem Besonderen der Erfahrung seinen Blick zuwandte, kam er von jener Einheit der obersten Principien ab, welche Plato angestrebt hatte. Wenn dieser, nach der späteren Fassung seines Systems, in allen Dingen das Eine und das Grossundkleine als ihre allgemeinsten Elemente nachgewiesen, dabei aber allerdings den wesentlichen Unterschied des Sinnlichen und Idealen unerklärt gelassen, ja, wie es scheint, gar nicht berührt hatte [2]), so fand Speusipp in Betreff jener beiden Principien nähere Bestimmungen und Unterscheidungen nothwendig. Plato hatte das Eine dem Guten und der göttlichen Vernunft gleichgesetzt [3]); Speusipp

μεῖται κόγχους, κτένας, μῦς, πίννας, σωλῆνας, καὶ ἐν ἄλλῳ μέρει ὄστρεα, λεπάδας. Ebd. 105, b: Σπεύσ. δὲ ἐν δευτέρῳ Ὁμοίων παραπλήσιά φησιν εἶναι τῶν μαλακοστράκων κόρακον u. s. w. IV, 133, b: ἔστι δ' ἡ κερκώπη ζῶον ὅμοιον τέττιγι καὶ τιγονίῳ, ὡς Σπ. παρίστησιν ἐν τετάρτῳ Ὁμοίων. VII, 303, d: Σπ. δ' ἐν δευτέρῳ Ὁμοίων διΐστησιν αὐτὰς [die θυννίδες] τῶν θύννων. IX, 369, a: Σπ. δ' ἐν δευτέρῳ Ὁμοίων „ῥαφανὶς (φησὶ), γογγυλὶς, ῥάφυς, ἀνάῤῥινον, ὅμοια." Aehnlich VII, 300, e. 301, c. 327, c. 308, d. 313, a. 319, b. 323, a. 329, f.

1) Sext. Math. VII, 145: Σπεύσιππος δὲ, ἐπεὶ τῶν πραγμάτων τὰ μὲν αἰσθητὰ, τὰ δὲ νοητὰ, τῶν μὲν νοητῶν κριτήριον ἔλεξεν εἶναι τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον, τῶν δὲ αἰσθητῶν τὴν ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν· ἐπιστημονικὴν δὲ αἴσθησιν ὑπείληφε καθεστάναι τὴν μεταλαμβάνουσαν τῆς κατὰ τὸν λόγον ἀληθείας. ὥσπερ γὰρ οἱ τοῦ αὐλητοῦ ἢ ψάλτου δάκτυλοι τεχνικὴν μὲν εἶχον ἐνέργειαν, οὐκ ἐν αὐτοῖς δὲ προηγουμένως τελειουμένην, ἀλλὰ τῆς [? διὰ τῆς] πρὸς τὸν λογισμὸν συνασκήσεως ἀπαρτιζομένην· καὶ ὡς ἡ τοῦ μουσικοῦ αἴσθησις ἐνάργειαν μὲν εἶχεν ἀντιληπτικὴν τοῦ τε ἡρμοσμένου καὶ τοῦ ἀναρμόστου, ταύτην δὲ οὐκ αὐτοφυῆ, ἀλλ' ἐκ λογισμοῦ περιγεγονυῖαν· οὕτω καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς πρὸς ἀπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν. Dass jedoch Speus. unter der αἴσθ. ἐπιστ. eine unmittelbare, zunächst ästhetische Auffassungsweise verstanden habe (Brandis II, b, 1. S. 9), kann man aus diesen Beispielen nicht schliessen.

2) S. o. S. 475 ff. 617.

3) S. o. S. 453.

unterschied alle drei Begriffe von einander [1]). Denn das Gute, glaubte er, könne nicht als Grund alles Seins am Anfang, sondern nur als Ziel und Vollendung desselben am Schluss stehen, wie ja auch alle Einzelwesen, mit dem Unvollkommenen beginnend, erst im Lauf ihrer Entwicklung zur Vollkommenheit gelangen [2]); und das Eine könne nicht mit dem Guten zusammenfallen, da sonst auch das Viele mit dem Bösen zusammenfallen, und demnach mit dem Einen und dem Vielen zugleich auch das Gute und das Böse zu Urgründen gemacht werden müssten [3]). Wiewohl er daher zugab, dass das Eins dem Guten verwandt sei und seinen wesentlichsten Bestandtheil ausmache [4]), wollte er doch beide so auseinanderhalten, dass

1) Stob. Ekl. I, 58: Σπεύσιππος [θεὸν ἀπεφήνατο] τὸν νοῦν, οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτὸν, ἰδιοφυῆ δέ.

2) Arist. Metaph. XII, 7. 1072, b, 30: ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων (eine Beweisführung, die ohne Zweifel nur Speusipp, nicht den Pythagoreern angehört), οὐκ ὀρθῶς οἴονται. (Die hier von Themistius und Philoponus z. d. St. an die Hand gegebene Lesart Λεύκιππος statt Σπεύσ. wird von Krische Forsch. 250, 1 u. A. mit Recht abgewiesen.) Auf diese Ansicht Speusipp's bezieht sich auch Metaph. XIV, 5, Anf.: οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν δὲ ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησὶν, ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό. Ferner c. 4. 1091, a, 29 ff.: es fragt sich, wie sich die Urgründe zu dem Guten verhalten, πότερον ἐστί τι ἐκείνων . . . αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ· παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων (die alten Kosmogonieen) ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισὶ (Speusippus), οἵ οὔ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι.

3) Arist. Metaph. XIV, 4. 1091, b, 30: setzt man das Eine als das Gute, so muss man das zweite Princip (die Vielheit oder das Grossundkleine) dem Bösen-an-sich gleichstellen. διόπερ ὁ μὲν (Pseudoalex. z. d. St. nennt, ohne Zweifel nach Alexander, Speusippus, und es kann auch dem Obigen zufolge kein Anderer gemeint sein) ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προςάπτειν τῷ ἑνὶ, ὡς ἀναγκαῖον ὂν, ἐπειδὴ ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις, τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι. XII, 10. 1075, a, 36, nachdem der gewöhnlichen platonischen Ansicht von der Identität des Einen und Guten dieselben Bedenken entgegengehalten sind, wie XIV, 4: οἱ δ' ἄλλοι οὐδ' ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν.

4) Arist. Eth. N. I, 4. 1096, b, 5: πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ [τοῦ ἀγαθοῦ], τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἓν (sie hielten das Eine nicht für das Gute selbst, stellten es aber — in der Tafel der Gegensätze, vgl. unsern 1. Th. S. 255 — auf die Seite des Guten und Vollkommenen.) οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ. Ebendahin beziehe ich Metaph. XIV, 4.

jenes Princip, dieses Resultat sein sollte [1]). Von beiden unterschied er dann weiter als ein Drittes die bewegende Ursache, oder die Vernunft [2]); diese verknüpfte er aber mit der platonischen Weltseele, und zugleich auch mit dem pythagoreïschen Centralfeuer, wenn er die Welt durch eine seelische Kraft regiert werden liess, welche in der Mitte und im Umkreis ihren Sitz habe, und durch den ganzen Raum der Welt sich verbreite [3]). Plato's ideales Princip

1091, b, 14 (τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾤοντο εἶναι μάλιστα) die Worte: οὐσίαν u. s. w., da ich die Vermuthung (Plat. Stud. 277), dass vor denselben einige Worte, wie etwa: οἱ δὲ τοῦτο μὲν ἔφευγον, ausgefallen seien, auch nach der Einrede von Bonitz z. d. St., nicht aufgeben kann.

1) M. vgl. hierüber die bisher angeführten Stellen. Nach Metaph. XIV, 5 (s. o. 654, 2) wollte Speusipp das ursprüngliche Eins nicht einmal als ein Seiendes gelten lassen, indem er wohl annahm, dass erst aus seiner Verbindung mit dem Vielen ein Sein entstehe. Er konnte sich hiefür auf Plato Parm. 141, E berufen.

2) S. o. 654, 1 vgl. Arist. Metaph. VII, 2. 1028, b, 19: Plato hat drei Substanzen: die Idee, das Mathematische und die sinnlichen Dinge: Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας, ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς. Die Ausleger paraphrasiren diese Stelle, wie auch Brandis S. 10 bemerkt, ohne weitere Quellen, als sie selbst, und wenn Asklepius (Schol. in Arist. 741, a, o) den aristotelischen Beispielen noch beifügt: καὶ πάλιν ἄλλην οὐσίαν νοῦ καὶ ἄλλην ψυχῆς u. s. w. so ist es höchst unwahrscheinlich, dass er diese bei Alexander (ebd. 740, b, 18) fehlenden Erweiterungen geschichtlicher Ueberlieferung verdankt. Die Trennung der göttlichen Vernunft von dem Einen liegt schon in dem obenbesprochenen Satze, dass das Beste nicht das Erste sein könne: Anaxagoras, welcher die Vernunft als ein Ursprüngliches setzte, wird von Aristoteles gerade in Betreff jenes Satzes Speusippus entgegengestellt (Metaph. XIV, 4. 1091, b, 8 ff. vgl. a, 33 ff.), wie Ravaisson S. 17 richtig bemerkt.

3) Cic. N. D. I, 13, 32: *Speusippus Platonem avunculum subsequens et vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem Deorum*, was Minuc. Felix Octav. 19 wiederholt. Theophrast Metaph. 322, 12: Σπεύσιππος σπάνιόν τι τὸ τίμιον ποιεῖ τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἑκατέρωθεν (wofür vielleicht zu lesen ist: χώραν τά τ' ἄκρα ἑκατέρωθεν, die äussersten Enden auf beiden Seiten, der Umkreis der Weltkugel in ihren beiden Hälften). Dass dieses in der Mitte und im Umkreis wohnende τίμιον die Gottheit als Weltseele ist, erhellt theils aus der Analogie des Centralfeuers, welchem derselbe Platz gerade als dem τίμιον angewiesen war (s. unsern 1. Th. 303, 1), theils aus dem Timäus 36, E, dessen Schilderung der Seele Speusipp wörtlich genommen und mit der Lehre vom Centralfeuer verknüpft hatte. Auf diese Auffassung der Weltseele bezieht sich (s. o. 502, 1)

löst sich ihm so in drei auf, welche der formalen bewegenden und Endursache des Aristoteles analog sind, welche aber freilich bei ihm lange nicht diese scharfe Fassung und diese durchgreifende Bedeutung haben, wie bei jenem. Das zweite Princip, Plato's Grossundkleines, bezeichnete er im Gegensatz gegen das Eine, an die pythagoreïsche Kategorieentafel anknüpfend[1]), als die Vielheit[2]).

die Angabe Jamblich's b. Stob. Ekl. I, 862 (vgl. Diog. III, 67), dass er sich die Seele ἐν ἰδέᾳ τοῦ πάντῃ διαστατοῦ gedacht habe: sie ist ihm, wie Anderen, das, was allen Raum allgegenwärtig erfüllt; es ist daher in jeder Beziehung verfehlt, wenn Ravaisson S. 40 f. statt διαστατοῦ „ἀδιαστάτου" vorschlägt. Ravaisson's weitere Vermuthung (S. 18 f.), dass Aristoteles Bemerkung, der νοῦς könne nicht blosse δύναμις, sondern er müsse ἐνέργεια sein (Metaph. XII, 6. 9. 1071, b, 17 ff. 1074, b, 19. 28), gegen Speusipp gerichtet sei, scheint mir gleichfalls mehr als unsicher: Speusipp unterschied ja das erste, unvollkommene Sein vom νοῦς. Aus demselben Grund hat aber auch Krische Unrecht, wenn er S. 256 sagt, Speusippus habe die göttliche Vernunft als den gegensatzlosen Urgrund betrachtet. In diesem Fall könnte ihm nicht der Satz beigelegt werden: τὸ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, vgl. S. 654, 2. 655, 2. Die Vernunft gilt vielmehr Speusipp, wie die Weltseele des Timäus, erst für ein Gewordenes. Wenn endlich Ravaisson S. 21 und Brandis II, b, 1, 14 die Stelle aus Cicero auf das ursprüngliche Eins beziehen, dem Sp. eine eigenthümliche Lebensthätigkeit beigemessen zu haben scheine, kann ich gleichfalls nicht beitreten, seine Beschreibung scheint mir vielmehr nur auf die von Theophrast bezeichnete Weltseele zu passen, welche mit dem Eins nicht zusammenfallen kann. Auch was S. 655, 2 angeführt wurde, beweist, dass das Eins von Sp. nicht als seelisches Wesen gedacht wurde.

1) S. Th. I, 255, 2.

2) Arist. Metaph. XIV, 4 und Pseudoalex. z. d. St. oben 654, 3). Ebd. c. 5. 1092, a, 35: ἐπεὶ τοίνυν τὸ ἓν ὁ μὲν τῷ πλήθει ὡς ἐναντίον τίθησιν u. s. w. c. 1. 1087, b (vgl. Z. 27. 30) οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, οἱ μὲν τῷ ἑνὶ τῷ ἴσῳ τὸ ἄνισον, ὡς τοῦτο τὴν τοῦ πλήθους οὖσαν φύσιν, οἱ δὲ τῷ ἑνὶ τὸ πλῆθος, wo zwar Pseudoalex. nur an die Pythagoreer erinnert, Arist. aber ohne Zweifel Speusipp im Auge hat, denn er fährt fort: γεννῶνται γὰρ οἱ ἀριθμοὶ τοῖς μὲν ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, τῷ δ' ἐκ τοῦ πλήθους, ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς δὲ οὐσίας ἀμφοῖν, und auch aus dem Folgenden erhellt, dass er es hier mit Platonikern zu thun hat, denn er sagt, diese Bestimmung werde desshalb gewählt, weil Plato's Grossundkleines sich zu ausschliesslich auf das Räumliche beziehe. Weiter gehört hieher Metaph. XIII, 9. 1085, a, 31 (s. u.); ebd. b, 4 ff., auch XII, 10. 1075, b, 32 und wohl auch X, Anf.; vgl. XIV, 1. 1087, b, 30 ff. Nach Damasc. de princip. S. 3 (οὐ γὰρ ἓν ὡς ἐλάχιστον, καθάπερ Σπεύσιππος ἔδοξε λέγειν) könnte man glauben, Sp. habe das Eins auch als das Wenigste bezeichnet; aber nach Arist. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 30 ff. kann diess nicht der Fall gewesen sein, Damasc. zieht vielmehr nur aus dieser Stelle einen unrichtigen Schluss.

Aus diesen beiden Urgründen leitete er aber zunächst nur die Zahlen ab, für alles Uebrige dagegen stellte er noch mehrere weitere Principien auf [1]), welche jenen zwar verwandt, aber doch zugleich von ihnen noch verschieden sein sollten [2]), ähnlich, wie er auch das Gute dem Eins verwandt, aber nicht gleich, gesetzt hatte. So erhielt er denn mehrere, nicht durch die Gleichheit, sondern nur durch die Aehnlichkeit ihrer letzten Gründe verknüpfte Gebiete [3]), jener einheitliche Zusammenhang des Weltganzen, an dem ein Plato und Aristoteles so streng festhielten, wurde von ihm, wie der Letztere ihm vorwirft, zerrissen.

Das oberste Glied in dieser Reihe sind die Zahlen. Diese treten nämlich bei Speusippus an die Stelle der von ihm gänzlich aufgegebenen Ideen; sie sind, wie er sagte, das Erste von allem Seienden, und wiewohl er den Unterschied der mathematischen und der idealen Zahlen läugnete, so wollte er sie doch in ihrem Dasein vom Sinnlichen ebenso trennen, wie Plato seine Ideen [4]), und er gab

1) Metaph. VII, 2 s. o. 655, 2. Nach diesem Vorgang werden wir auch XII, 10. 1075, b, 37 mit Ravaisson S. 37, Brandis S. 10, Schwegler und Bonitz z. d. St. an Speusipp, und nicht mit Pseudoalexander z. d. St. an die Pythagoreer zu denken haben, wenn es heisst: οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐθὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς. Auf denselben muss sich dann aber auch XIV, 3. 1090, b, 13 beziehen: ἔτι δὲ ἐπιζητήσειεν ἄν τις μὴ λίαν εὐχερὴς ὢν περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μηθὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον· μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἡ ψυχὴ καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά. οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία. Vgl. Schwegler z. d. St.

2) Arist. Metaph. XIII, 9. Arist. fragt, wie man sich unter Voraussetzung der platonischen Zahlenlehre die räumlichen Grössen zu erklären habe, und nachdem er zuerst die S. 616, 6 von uns besprochene Ableitung der Linie aus dem Langen und Kurzen u. s. f. erörtert hat, fährt er 1085, a, 31 fort: οἱ μὲν οὖν τὰ μεγέθη γεννῶσιν ἐκ τοιαύτης ὕλης, ἕτεροι δὲ ἐκ τῆς στιγμῆς (ἡ δὲ στιγμὴ αὐτοῖς δοκεῖ εἶναι οὐχ ἓν, ἀλλ' οἷον τὸ ἓν) καὶ ἄλλης ὕλης οἵας τὸ πλῆθος, ἀλλ' οὐ πλήθους. Dass diese Ableitung Speusipp angehört, zeigt der Grundgegensatz Eins und Vielheit, von dem sie ausgeht.

3) S. S. 655, 2 und Anm. 1.

4) Aristoteles erwähnt öfters der Ansicht, dass nur die mathematischen Zahlen und Grössen, mit Ausschluss der Ideen, vom Sinnlichen getrennt existiren. So führt er Metaph. XIII, 1 drei Meinungen auf: diejenige, welche die

dafür den gleichen Grund an, wie jener: dass kein Wissen möglich wäre, wenn es nicht eine über das Sinnliche erhabene Wesenheit

Ideen und die mathematischen Zahlen unterschied, die, welche beide für das selbe erklärte, und die, welche nur das Mathematische gelten liess (ἕτεροι δέ τινες τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναί φασι), entweder ungetrennt vom Sinnlichen, καθάπερ λέγουσί τινες (die Pythagoreer) oder κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν (λέγουσι δὲ καὶ οὕτωτινές). Die beiden letzteren Annahmen werden dann gleich c. 2 (die zweite derselben S. 1076, b, 11 ff.) bestritten. Aehnlich unterscheidet er Metaph. XIII, 6. 1080, b, 11 unter denen, welche die Zahlen für οὐσίαι χωρισταὶ halten (dass er nur von diesen redet, erhellt aus dem Anfang des Kap.) drei Ansichten: οἱ μὲν οὖν, sagt er, ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμούς,... καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν· οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι τὸν πρῶτον τῶν ὄντων κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν (vgl. hiezu Z. 25 ff.). καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα τὸν μαθηματικόν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον u. s. w. ἄλλος δέ τις τὸν πρῶτον ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν ἕνα εἶναι, ἔνιοι δὲ καὶ τὸν μαθηματικὸν τὸν αὐτὸν τοῦτον εἶναι. (Hierüber später). Auf die hier an zweiter Stelle beschriebene Lehrweise geht auch XIV, 2, Schl., wo Arist. zweierlei Ansichten entgegentritt: τῷ ἰδέας τιθεμένῳ und τῷ τοῦτον μὲν τὸν τρόπον οὐκ οἰομένῳ διὰ τὸ τὰς ἐνούσας δυσχερείας ὁρᾶν περὶ τὰς ἰδέας... ποιοῦντι δὲ ἀριθμὸν τὸν μαθηματικόν. Von dem Letzteren heisst es nun: οὐθενὸς γάρ οὔτε φησὶν ὁ λέγων αὐτὸν εἶναι, ἀλλ' ὡς αὐτήν τινα λέγει καθ' αὑτὴν φύσιν οὖσαν (der Urheber dieser Zahl sieht in ihr nicht etwas auf gewisse Dinge Bezügliches, sondern eine ohne ein Subjekt, dem sie zukäme, für sich bestehende Substanz) οὔτε φαίνεται ὢν αἴτιος. Ebendahin gehört XIV, 3. 1090, a, 20 ff.: die Pythagoreer hielten die Dinge selbst für Zahlen, weil sie manche Zahlenbestimmungen an ihnen zu entdecken glaubten; τοῖς δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον λέγουσιν εἶναι ἀριθμὸν οὐθὲν τοιοῦτον ἐνδέχεται λέγειν κατὰ τὰς ὑποθέσεις, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔσονται αὐτῶν αἱ ἐπιστῆμαι ἐλέγετο. Im Weiteren hält dann Arist. dieser Ansicht entgegen: δῆλον ὅτι οὐ κεχώρισται τὰ μαθηματικά, und er wiederholt, ihre Begründung betreffend: οἱ δὲ χωριστὸν ποιοῦντες (sc. τὸν μαθηματικὸν ἀριθμόν), ὅτι ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν οὐκ ἔσται τὰ ἀξιώματα, ἀληθῆ δὲ τὰ λεγόμενα καὶ σαίνει τὴν ψυχήν, εἶναί τε ὑπολαμβάνουσι, καὶ χωριστὰ εἶναι· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μεγέθη τὰ μαθηματικά. Ferner XIII, 9. 1086, a, 2: οἱ μὲν γὰρ τὰ μαθηματικὰ μόνον ποιοῦντες παρὰ τὰ αἰσθητὰ, ὁρῶντες τὴν περὶ τα εἴδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν, ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ εἰδητικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸν μαθηματικὸν ἐποίησαν — von diesen werden dann, wie früher, unterschieden οἱ τὰ εἴδη βουλόμενοι ἅμα καὶ ἀριθμοὺς ποιεῖν, und ὁ πρῶτος θέμενος τά τε εἴδη εἶναι καὶ ἀριθμοὺς τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ εἶναι. Wem nun diese Ansicht angehört, darüber äussern sich die Ausleger (vgl. Ravaisson S. 29. Schwegler a. a. O. Bonitz Arist. Metaph. II, 544 f.) so unsicher und widersprechend, dass man wohl sieht, sie rathen nur auf Grund der aristotelischen Stellen, ohne eine wirkliche Kenntniss der Sache. So viel geht aber schon aus dem Angeführten hervor, dass es nicht (wie Pseudoalex. zu S. 1076, b, 19 meint) die Pythagoreer, sondern Platoniker sind, um die es sich hier handelt. Aristoteles bezeichnet ja die Anhänger der fraglichen Lehre deutlich als solche, er sagt, dass sie durch die Schwierigkeiten der platoni-

gäbe [1]). Eine Schwierigkeit machte aber dabei für ihn das Verhältniss des Eins zu den Zahlen: denn um jenes als Urgrund von dem Abgeleiteten zu sondern, sah er sich genöthigt, es unter dem Namen des »ersten Eins« von den in den Zahlen enthaltenen Einheiten zu unterscheiden, so dass er, wie ihm Aristoteles vorrückt, wenigstens an diesem Punkt der Sache nach doch wieder auf die Trennung der idealen und mathematischen Zahl zurückkam [2]). — Aehnlich, wie die Zahlen, sollten auch die Raumgrössen ausser den sinnlichen Dingen als eigene Substanzen existiren, aber die platonische Unterscheidung mathematischer und idealer Grössen [3]) gab Speusippus natürlich gleichfalls nicht zu: das Erste sind die mathe-

schen Ideenlehre zu derselben gekommen seien, er bemerkt, dass sie, im Unterschied von den Pythagoreern, die Zahlen und Grössen ausser den Dingen existiren lassen (wie Plato seine Ideen), und dass sie hiefür denselben Grund anführen, welchen Plato für die Trennung der Ideen von den Dingen angeführt hatte s. o. S. 412 f. 416), dass es kein Wissen geben könnte, wenn nicht der Gegenstand des Wissens über das Sinnliche erhaben wäre (ὅτι οὐκ ἔσονται αὐτῶν αἱ ἐπιστῆμαι ἐλέγετο Metaph. XIV, 3 s. o.). Welcher Platoniker aber in dieser Weise von den Ideen abgekommen ist, um transcendente und hypostasirte Zahlen an ihre Stelle zu setzen, lässt sich aus Metaph. XII, 10. 1075, b, 37. XIV, 3. 1090, b, 13 abnehmen; denn wenn wir diese Stelle wegen der S. 657, 1 angeführten Parallelstelle nur auf Speusippus beziehen konnten, so muss er auch mit den Worten: οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν, und: τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις gemeint sein. An ihn erinnert auch Metaph. XIII, 8. 1083, a, 21, wenn von denen, welche die Ideen für Zahlen halten, solche unterschieden werden, ὅσοι ἰδέας μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὔθ' ἁπλῶς οὔτε ὡς ἀριθμούς τινας οὔσας, τὰ δὲ μαθηματικὰ εἶναι καὶ τοὺς ἀριθμοὺς πρώτους τῶν ὄντων, καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι αὐτὸ τὸ ἕν, und XIV, 4. 1091, b, 22, wenn hier gesagt wird, die Gleichstellung des Eins mit dem Guten habe viel gegen sich; συμβαίνει γὰρ πολλὴ δυσχέρεια, ἣν ἔνιοι φεύγοντες ἀπειρήκασιν, οἱ τὸ ἓν μὲν ὁμολογοῦντες ἀρχὴν εἶναι πρώτην καὶ στοιχεῖον, τοῦ ἀριθμοῦ δὲ τοῦ μαθηματικοῦ. In dieser letzteren Stelle namentlich lässt sich, nach dem S. 654 f. gegebenen Nachweis, Speusipp nicht verkennen, wie denn Z. 32 mit den Worten, welche ihn unverkennbar bezeichnen: διόπερ ὁ μὲν ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προςάπτειν τῷ ἑνὶ auf Z. 22 ff. deutlich zurückweist. Dafür, dass die Gleichstellung der Zahlen mit den Ideen nicht Speusipp angehört, beruft sich Ravaisson S. 30 mit Recht auf Metaph. VII, 2. 1028, b, 21. 24.

1) M. s. hierüber die vor. Anm. angeführten Stellen aus Metaph. XIV, 3. Ein weiterer Grund, Allem nach gleichfalls von Speusippus gebraucht, findet sich ebd. 1090, b, 5 ff. vgl. VII, 2. 1028, b, 15. III, 5.

2) Metaph. XIII, 8. 1083, a, 20 ff.

3) S. o. S. 617.

matischen Zahlen, das Zweite die mathematischen Grössen [1]). Zwischen beiden suchte er, nach Art der Pythagoreer, vielfache Analogieen nachzuweisen [2]), und ebenso lautet es ganz pythagoreïsch, wenn wir ihn die Vollkommenheit der Zehnzahl preisen hören, welche sich theils in ihren arithmetischen Eigenschaften, theils auch darin zeigen soll, dass ihre Elemente, die vier ersten Zahlen, allen geometrischen Verhältnissen zu Grunde liegen [3]). Wenn schon Plato in seiner späteren Zeit der pythagoreïschen Zahlenlehre mehr eingeräumt hatte, als sich vor dem Geist seines Systems verantworten liess, so gewann diese bei seinem Nachfolger so sehr die Oberhand, dass wir ihn in der Metaphysik geradezu einen Pythagoreer nennen müssten, wenn nicht die Lostrennung der Zahlen von den Dingen, dieses Ueberbleibsel der Ideenlehre, noch immer einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen seinem und dem ursprünglichen Pythagoreïsmus begründete.

Mit naturphilosophischer Untersuchung scheint sich Speusippus nicht viel beschäftigt zu haben. Theophrast wirft ihm vor, dass er, wie die meisten Platoniker, seine Ableitung des Einzelnen aus den Urgründen nicht weit genug verfolge, und alles, was über die Zahlen und die mathematischen Grössen hinausliegt, nur oberflächlich und vereinzelt mit seinen Principien in Verbindung bringe [4]). Eben-

1) Metaph. XIII, 6. 1080, b, 23 (nach dem S. 658 Angeführten): ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ μήκη καὶ περὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ περὶ τὰ στερεά. XIV, 3. 1090, a, 35: οἱ δὲ χωριστὸν ποιοῦντες [τὸν ἀριθμὸν] . . . εἶναί τε ὑπολαμβάνουσι καὶ χωριστὰ εἶναι· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μεγέθη τὰ μαθηματικά.

2) In der Schrift über die pythagoreïschen Zahlen handelte er nach Jambl. Theol. Arithm. S. 62 eingehend περὶ τῶν ἐν αὐτοῖς γραμμικῶν (die aus den Zahlen sich ergebenden geometrischen Verhältnisse) πολυγωνίων τε καὶ παντοίων τῶν ἐν ἀριθμοῖς ἐπιπέδων ἅμα καὶ στερεῶν, wobei wir uns nur erinnern müssen, dass die griechische Mathematik von den Pythagoreern her gewohnt ist, das Arithmetische geometrisch auszudrücken, von Flächen- und Körperzahlen, quadratischen, kubischen, oblongen, gnomonischen Zahlen u. s. w. zu sprechen. In derselben Schrift suchte Speusipp (a. a. O. 63 f.) nachzuweisen, dass in den geometrischen Wesenheiten und Figuren die Zehnzahl enthalten sei, indem er z. B. im Punkt die Eins, in der Linie die Zwei, im Dreieck, als der einfachsten Fläche, die Drei, in der Pyramide, als dem einfachsten Körper, die Vier fand (vgl. unsern 1. Th. S. 296 f. und oben 481, 3. 616, 6); die Summe von 1, 2, 3, 4 aber ist 10. Mehr dergleichen a. a. O.

3) M. s. das Bruchstück in den Theol. Arithm. a. a. O. und was in der vor. Anm. daraus mitgetheilt ist.

4) Metaph. S. 312: νῦν δ' οἵ γε πολλοὶ (von den Pythagoreern) μέχρι τινὸς

so finden sich in dem Verzeichniss seiner Schriften [1]), so weit sich aus den Titeln schliessen lässt, ausser dem obenangeführten, allem Anschein nach mehr beschreibenden als untersuchenden Werke [2]), nur metaphysische, theologische, mathematische, ethische, politische und rhetorische Bücher [3]). So ist uns auch von Speusipp's Physik nur sehr Weniges überliefert. Wir haben es vielleicht auf ihn zu beziehen, wenn Aristoteles gegen Platoniker streitet, welche den Raum zugleich mit den mathematischen und den körperlichen Grössen, als den Ort derselben, entstehen liessen [4]). Wir hören, dass er die

ἐλθόντες καταπαύονται, καθάπερ καὶ οἱ τὸ ἓν καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ποιοῦντες (die Platoniker) τοὺς γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα, σχεδὸν τἆλλα παραλείπουσι, πλὴν ὅσον ἐφαπτόμενοι, καὶ τοσοῦτο μόνον δηλοῦντες, ὅτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνὸς, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλα ἄττα· χρόνον δ' ἅμα (stamme von beiden zugleich) καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ ἕτερα δὴ πλείω. τοῦ δ' οὐρανοῦ πέρι καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνείαν. ὡσαύτως δ' οὐδὲ οἱ περὶ Σπεύσιππον, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθεὶς, πλὴν Ξενοκράτης.

1) Bei Diog. IV, 4 f. In diesem Verzeichniss fehlen allerdings einige sonst bekannte Werke, von denen wir nicht wissen, ob sie darin ganz übergangen oder nur unter anderen Titeln aufgeführt sind, wie die Schrift über die pythagoreïschen Zahlen (s. o. 660, 2), wenn diese nicht in dem Μαθηματικὸς steckt; die πρὸς Κλεοφῶντα, aus deren erstem Buch Clemens Strom. II, 367, A einige Zeilen mittheilt, möglicherweise mit der π. νομοθεσίας bei Diog. identisch; π. φιλοσόφων (Diog. IX, 23 vgl. den φιλόσοφος IV, 4); die platonischen Vorträge über das Gute (Simpl. Phys. 32, b, m., schwerlich dasselbe mit dem von Diog. verzeichneten Einen Buch π. φιλοσοφίας). Ueber das Πλάτωνος περίδειπνον (Diog. III, 2) stellt Fischer Speus. vita 38 die wahrscheinliche Vermuthung auf, dass es mit dem Lob Plato's (ebd. IV, 5) identisch sei, indem dieses in die Form einer bei Plato's Begräbnissmahl gehaltenen Rede (oder auch mehrerer solcher Reden) eingekleidet gewesen sei, und dass ihm die von Speusipp herstammenden Mittheilungen des Apulejus über Plato entnommen seien, zu denen ich aber doch ausser der S. 289, 1 angeführten keine mit Sicherheit zählen möchte. Auf dieselbe Schrift bezieht sich vielleicht Plut. qu. conv. Prooem. 3, S. 612.

2) S. S. 652, 2.

3) Die Schrift π. ψυχῆς rechne ich, da sie sich hauptsächlich mit der Weltseele beschäftigt zu haben scheint (s. o. 655, 3), zur Metaphysik.

4) Metaph. IV, 5. 1092, a, 17: ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τόπον ἅμα τοῖς στερεοῖς καὶ τοῖς μαθηματικοῖς ποιῆσαι... καὶ τὸ εἰπεῖν μὲν ὅτι ποῦ ἔσται, τί δέ ἐστιν ὁ τόπος, μή. Da diese Bemerkung unmittelbar an die Kritik einer speusippischen Lehre sich anschliesst, so vermuthen Ravaisson 44 und Brandis II, b, 1, 18, dass sie auf ihn gehe; da aber andererseits zwischen ihr und dem Vorangehenden kein eigentlicher Zusammenhang stattfindet, glaubt Bonitz z. d. St., sie sei anderswoher, vielleicht aus XIII, 8. 9, hier hereingekommen.

Zeit als die Grösse in der Bewegung definirte [1]; dass er die mathematische Ableitung der Elemente wiederholte, statt der vier platonischen jedoch mit Philolaus deren fünf setzte [2]; dass er nicht blos den höheren, sondern auch den unvernünftigen Theil der Seele für unsterblich erklärte [3], eine Abweichung von Plato [4], zu der ihn wohl die Schwierigkeiten veranlassten, welche aus der entgegengesetzten Annahme für die Lehre von der Seelenwanderung sich ergaben [5]; denn dass ein solcher Bewunderer des Pythagoreismus dieser Lehre zugethan war, lässt sich kaum bezweifeln. Diese wenigen dürftigen Notizen sind aber auch alles, was wir von Speusipp's Physik wissen, und wenn sich auch noch das Eine und Andere weiter finden sollte, wird es doch von geringer Erheblichkeit sein.

1) τὸ ἐν κινήσει ποσὸν (Plut. Plat. qu. VIII, 4, 3. S. 1007), wobei man freilich zweifelhaft sein kann, ob mit dieser Definition die Grösse der Bewegung (eigentlich: auf dem Gebiete der Bewegung), oder die in Bewegung befindliche Grösse (die Bewegung des Räumlichen) gemeint ist.

2) In der Schrift über die pythagoreïschen Zahlen handelte er nach Theol. Arithm. S. 62 auch περὶ τῶν πέντε σχημάτων, ἃ τοῖς κοσμικοῖς ἀποδίδοται στοιχείοις, ἰδιότητος αὐτῶν πρὸς ἄλληλα καὶ κοινότητος ἀναλογίας τε καὶ ἀνακολουθίας [ἀκολ.]. Nun wäre es zwar immerhin möglich, aber doch ist es nicht wahrscheinlich, dass die Worte ἃ — στοιχείοις eigene Erläuterung Jamblich's sind; es scheint daher, Sp. habe den fünf regelmässigen Körpern die fünf Elemente gleichgestellt, und demnach, wie Xenokrates und der Verfasser der Epinomis, von Plato abweichend, aber in Uebereinstimmung mit Philolaus (s. o. 513, 5 und Th. I, 297 f.), den Aether als fünftes Element betrachtet.

3) Olympiodor sagt in einer Stelle seines ungedruckten Commentars zum Phädo (mitgetheilt von Cousin im Journal des Savants 1835, S. 145): ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἔνι ὅπου· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος. οἱ δὲ μέχρι μόνης τῆς λογικῆς, ὡς Πρόκλος καὶ Πορφύριος. οἱ δὲ μέχρι μόνου τοῦ νοῦ, φθείρουσι γὰρ τὴν δόξαν, ὡς πολλοὶ τῶν Περιπατητικῶν· οἱ δὲ μέχρι τῆς ὅλης ψυχῆς, φθείρουσι γὰρ τὰς μερικὰς εἰς τὴν ὅλην.

4) S. o. S. 542.

5) Dass es nämlich zunächst diese Lehre ist, von der Olympiodor bei seinen Aussagen ausgeht, zeigt der Augenschein: Plotin z. B. wird die Unsterblichkeit der φύσις (der (Pflanzenseele) beigelegt, weil er annahm, dass Menschenseelen nach dem Tode in Pflanzen übergehen können, Porphyr und Proklus die Unsterblichkeit der unvernünftigen Seele abgesprochen, weil sie den Uebergang menschlicher Seelen in Thierleiber läugneten, wiewohl Jener die Thierseelen für vernünftig, Dieser den unvernünftigen Theil der Menschenseele für unsterblich hielt (s. unsern 3. Th. 1. A. S. 799. 857. 944).

Auch von der Ethik jedoch, welche Speusippus in seinen Schriften vielfach bearbeitet hat [1]), ist uns nur wenig überliefert; wir dürfen aber annehmen, dass er auf diesem Gebiete den Grundsätzen seines Lehrers in der Hauptsache treu blieb [2]), wenn sich auch von jener eigenthümlichen Fassung der Tugendlehre und jener idealistischen Politik, welche wir im platonischen Staat finden, bei ihm keine Spur zeigt. Das höchste Gut oder die Glückseligkeit suchte er, wie berichtet wird, in der Vollendung der naturgemässen Thätigkeiten und Zustände; diese sollte zunächst durch die Tugend bewirkt werden, welche er desshalb mit Plato für die wesentlichste Bedingung der Glückseligkeit erklärte [3]); der Gesundheit, der Freiheit von Beschwerden, auch den äusseren Gütern wollte er ihren Werth nicht absprechen [4]); dass jedoch die Lust ein Gut sei, gab er nicht zu [5]), bestritt vielmehr die Folgerung, dass sie diess sein

1) Dahin gehören im Verzeichniss des Diogenes die Abhandlungen π. πλούτου, π. ἡδονῆς, π. δικαιοσύνης, π. φιλίας, πολίτης, π. νομοθεσίας, der Ἀρίστιππος und wohl noch andere Gespräche.

2) Cicero's Aussage freilich (s. o. 651, 1), welche sich hauptsächlich auf die Sittenlehre zu beziehen scheint, ist für uns nicht bindend, da sie zunächst von demselben Eklektiker Antiochus herrührt, nach dessen Vorgang Cicero auch eine vollkommene Uebereinstimmung der älteren Peripatetiker mit Aristoteles behauptet (De orat. III, 18, 67. Acad. I, 4, 17 f. IV, 5, 15. Fin. IV, 2, 5. V, 3, 7. 8, 21. Legg. I, 13, 38. Offic. III, 4, 20 vgl. Krische Forsch. 248 f.). Ebenso würde Diog. IV, 1: ἔμεινε μὲν ἐπὶ τῶν αὐτῶν Πλάτωνι δογμάτων strenggenommen zu viel beweisen.

3) Clemens Strom. 418, D: Σπεύσ.... τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν· ἢ ἕξιν ἀγαθῶν· ἧς δὴ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους ὄρεξιν ἔχειν· στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας· εἶεν δ' ἂν αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικαί. Cic. Tusc. V, 10, 30: er halte zwar Armuth, Schande u. s. f. für Uebel, aber den Weisen immer für glückselig.

4) Vor. Anm. und Plut. comm. not. 13, 1. S. 1065: οἱ τοῦ Ξενοκράτους καὶ Σπευσίππου κατηγοροῦντες ἐπὶ τῷ μὴ τὴν ὑγείαν ἀδιάφορον ἡγεῖσθαι μηδὲ τὸν πλοῦτον ἀνωφελές. Doch rechnet Cic. Legg. I, 13, 38 beide zu denen, welche nur das an sich Lobenswerthe für ein *magnum bonum* hielten, und nach Cic. Tusc. V, 13, 39. Seneca epist. 85, 18 f. (s. u.) behaupteten beide, die Tugend mache zwar für sich allein schon glückselig, aber um vollkommen zu sein bedürfe diese Glückseligkeit noch weiterer Güter.

5) Arist. Eth. N. VII, 14, Anf. (neben dem Eustrat. in Eth. Nic. 166, b, m nicht als eigene Quelle zu betrachten ist): da der Schmerz ein Uebel ist, muss die Lust ein Gut sein. ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυεν (sc. diesen Schluss) οὐ συμβαίνει ἡ λύσις, ὥσπερ τὸ μεῖζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον· οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν. Vgl. ebd. X, 2. 1173, a, 5. Dass Speusipp diese Erörte-

müsse, wenn der Schmerz ein Uebel sei: es sei ja nicht blos das Fehlerhafte dem Guten, sondern es könne zugleich auch ein Fehlerhaftes einem andern entgegengesetzt sein, ebensogut wie das Grössere nicht blos dem Gleichen, sondern auch dem Kleineren entgegenstehe [1]). Sonst geschieht noch einer Beweisführung Erwähnung, durch welche Speusippus zu zeigen suchte, dass das Gesetz Achtung verdiene, und dass sich der Weise seiner Herrschaft nicht entziehen dürfe [2]). Um eine genügende Vorstellung von seiner Ethik zu erhalten, dürften wir freilich nicht auf so wenige Ueberbleibsel derselben beschränkt sein; so viel erhellt aber doch schon aus ihnen, dass sie sich im Ganzen von den bekannten Grundsätzen der alten Akademie nicht entfernt hat.

13. Fortsetzung: Xenokrates.

Mit Speusippus theilt Xenokrates die Vorliebe für den Pythagoreismus [3]) und die Ueberschätzung der Mathematik [4]); auch er

rung über die Lust Eudoxus entgegenhielt (Krische 249, 1, Brandis 14, 36) scheint mir aus Eth. N. X, 2 nicht zu folgen, da er vielmehr einen Aristipp geschrieben hat, wird er wohl zunächst den cyrenaischen Philosophen im Auge gehabt haben.

1) Einer ähnlichen Unterscheidung, die aber doch mit der obigen nicht zusammenfällt, bedient sich bei derselben Frage Plato Rep. IX, 584, D ff.

2) Clemens Strom. II, 367, A: Σπεύσιππος γὰρ ἐν τῷ πρὸς Κλεοφῶντα πρώτῳ τὰ ὅμοια τῷ Πλάτωνι ἔοικε διὰ τούτου γράφειν· εἰ γὰρ ἡ βασιλεία σπουδαῖον ὅ τε σοφὸς μόνος βασιλεὺς καὶ ἄρχων, ὁ νόμος, λόγος ὢν ὀρθὸς, σπουδαῖος. Ich möchte vermuthen, dass diese Beweisführung, welche in ähnlicher Weise von den Stoikern aufgenommen wurde (vgl. Stob. Ekl. II, 190. 208), gegen die cynische Verachtung des Gesetzes (s. o. 231, 3) gerichtet ist, und dass Sp. in den Worten ὅ τε σοφὸς u. s. w. zunächst von der gegnerischen Voraussetzung aus folgert; denn wenn uns auch der Satz, dass nur der Weise Herrscher sei, nicht ausdrücklich als cynisch überliefert ist, so ist es doch um so wahrscheinlicher, dass ihn die Stoiker von den Cynikern entlehnt haben, da wenigstens ganz Aehnliches von ihnen berichtet wird, und da schon die sokratische Lehre hiezu Anlass bot (s. o. S. 230. 112, 6).

3) Vgl. Jambl. Theol. Arithm. S. 61 g. E.: παρὰ Ξενοκράτους ἐξαιρέτως σπουδασθεισῶν ἀεὶ Πυθαγορικῶν ἀκροάσεων, μάλιστα δὲ τῶν Φιλολάου συγγραμμάτων.

4) Welchen Werth er dieser Wissenschaft beilegte, zeigen auch seine vielen und, wie es scheint, umfangreichen mathematischen und astronomischen Schriften. M. vgl. bei Diog. IV, 13 f. die Titel: λογιστικὰ (9 Bücher), τὰ περὶ τὰ μαθήματα (6 B.), π. γεωμετρῶν, π. ἀριθμῶν θεωρία, π. διαστημάτων, τὰ π. ἀστρολογίαν, π. γεωμετρίας; auch die Πυθαγόρεια können Mathematisches enthalten

verfolgte die Richtung, welche Plato in seinem höheren Alter genommen hatte, noch weiter, als dieser. Theils gieng er aber hiebei in höherem Maasse, als Speusippus, auf systematische Vollständigkeit aus, theils wagte er es nicht, die ursprüngliche Grundlage des Systems so geradehin aufzugeben, wie diess von jenem in Betreff der Ideen geschah, und insofern blieb er der ächten platonischen Lehre in mancher Beziehung doch näher, als sein Vorgänger. Da er nun die platonische Schule überdiess auch weit länger, als dieser, geleitet hat, und dabei ein sehr fruchtbarer Schriftsteller war [1]), so werden wir ihn für den hauptsächlichsten Vertreter der alten Akademie ansehen dürfen [2]). Leider ist uns aber seine Lehre gleichfalls viel zu unvollkommen bekannt, als dass wir sie auch nur in ihren Grundzügen mit einiger Sicherheit wiedergeben könnten; wir müssen uns daher auch bei ihm begnügen, die Ueberlieferungen zusammenzustellen und ihre Lücken so weit als möglich durch Vermuthungen auszufüllen.

Von den drei Theilen der Philosophie, welche Plato der Sache nach bereits gehabt hatte, Xenokrates aber zuerst ausdrücklich unterschied [3]), umfasste die Logik oder Dialektik (denn der Name ist unsicher) wohl vor Allem die Erkenntnisslehre und Propädeutik, welcher der Philosoph zahlreiche Schriften gewidmet hat [4]); nächst-

haben. Einen Schüler, der keine Mathematik verstand, soll er als gänzlich unvorbereitet (λαβὰς οὐκ ἔχεις φιλοσοφίας) abgewiesen haben; Plut. virt. mor. c. 12, Schl. S. 452. Diog. 10 u. A. s. Krische Forsch. S. 317.

1) M. s. das Verzeichniss bei Diog. IV, 11 ff. und dazu Wynpersse 190 f. 197 ff. Nicht genannt ist dort das Leben Plato's (π. τοῦ Πλάτωνος βίου), welches Simpl. Phys. 268, a, m anführt, und die Schrift π. τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς (Clemens Strom. VII, 717, D), wenn diese nicht in den Πυθαγόρεια steckt; die Satyren dagegen bei Apul. Floril. IV, 20 sind vielleicht eher Xenophanes beizulegen (doch redet auch Diog. 11 von ἔπη), und die Schrift π. τῆς Πλάτωνος πολιτείας (Suid. Ξενοκρ.) kann mit der π. πολιτείας bei Diog. identisch sein. Ob die Schrift π. τἀγαθοῦ die platonische Vorlesung (s. S. 305, 5) ist, welche Xen. herausgab (Simpl. Phys. 32, b, m), lässt sich nicht ausmachen.

2) So nennt ihn auch Simpl. a. a. O. ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν.

3) S. o. S. 365, 2.

4) Vgl. Cic. Acad. IV, 46, 143 und die Titel: π. σοφίας, π. φιλοσοφίας, π. ἐπιστήμης, π. ἐπιστημοσύνης, π. τοῦ ψεύδους, τῶν π. τὴν διάνοιαν (zweimal), π. τοῦ ἐναντίου, λύσις τῶν π. τοὺς λόγους, λύσεις, π. μαθημάτων τῶν π. τὴν λέξιν, τῆς περὶ τὸ διαλέγεσθαι πραγματείας, auch π. μαθητῶν (wenn diess nicht aus μαθημάτων verschrieben ist).

dem möchten die Erörterungen über Gattungen und Arten und über die (obersten) Gegensätze [1]) hieher zu stellen sein, wogegen die Untersuchung der letzten Principien [2]) auch zur Physik gerechnet worden sein kann [3]). Die Eigenthümlichkeit unseres Philosophen erkennen wir nun gleich in dem, was von seiner Ansicht über das Erkennen berichtet wird. Plato hatte zunächst das vernünftige und das sinnliche Erkennen, in jenem sodann die höhere dialektische und die niedrigere mathematische Erkenntniss, in diesem die Vorstellung und die Wahrnehmung unterschieden [4]); Xenokrates zählte nur drei Stufen: das Denken, die Wahrnehmung und die Vorstellung; das Denken, sagte er, habe es mit allem dem zu thun, was ausser dem Himmel sei, die Wahrnehmung mit den Dingen innerhalb des Himmels, die Vorstellung mit dem Himmel selbst, da dieser einestheils zwar mit dem leiblichen Auge geschaut, zugleich aber in der Astronomie zum Gegenstand des Denkens gemacht werde. Die denkende Erkenntniss sollte ein Wissen gewähren, die sinnliche sollte zwar auch wahr sein, doch nicht in demselben Maasse, wie jene, in der Vorstellung sollte sowohl Wahrheit als Falschheit zu finden sein [5]).

1) π. γενῶν καὶ εἰδῶν, π. εἰδῶν (wenn nicht dieser Titel gleichbedeutend mit dem π. ἰδεῶν ist), ἐναντίων ά.

2) Schriften π. τοῦ ἀορίστου, π. τοῦ ὄντος, π. τοῦ ἑνὸς, π. τἀγαθοῦ, π. ἰδεῶν, π. ἀριθμῶν.

3) Falls nämlich jene Eintheilung überhaupt so streng von ihm durchgeführt wurde, was doch keineswegs sicher ist, da er sie recht wohl im Allgemeinen ausgesprochen haben kann, ohne darum jeder einzelnen Untersuchung in einem der drei Theile ihren Ort anzuweisen.

4) S. o. 407, 1.

5) Sext. Math. VII, 147: Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησιν οὐσίας εἶναι; τὴν μὲν αἰσθητὴν, τὴν δὲ νοητὴν, τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστήν. ὧν αἰσθητὴν μὲν εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, νοητὴν δὲ πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ· ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας. τούτων μέντοι τοῦτον ἐχόντων τὸν τρόπον τῆς μὲν ἐκτὸς οὐρανοῦ καὶ νοητῆς οὐσίας κριτήριον ἀπεφαίνετο τὴν ἐπιστήμην, τῆς δὲ ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αἰσθητῆς αἴσθησιν, τῆς δὲ μικτῆς τὴν δόξαν, καὶ τούτων κοινῶς τὸ μὲν διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου κριτήριον βέβαιόν τε ὑπάρχειν καὶ ἀληθὲς, τὸ δὲ διὰ τῆς αἰσθήσεως ἀληθὲς μὲν, οὐχ οὕτω δὲ ὡς τὸ διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου, τὸ δὲ σύνθετον κοινὸν ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς ὑπάρχειν. τῆς γὰρ δόξης τὴν μέν τινα ἀληθῆ εἶναι, τὴν δὲ ψευδῆ· ὅθεν καὶ τρεῖς Μοίρας παραδεδόσθαι, Ἄτροπον μὲν τὴν τῶν νοητῶν, ἀμετάθετον οὖσαν, Κλωθὼ δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν, Λάχεσιν δὲ τὴν τῶν δοξαστῶν. Auf dieselbe Eintheilung des Wirklichen scheint sich Theophrast zu beziehen, wenn er Metaph. S. 313 nach den 660, 4 mitgetheilten Worten fortfährt: οὗτος γὰρ ἅπαντά πως περιτίθησι περὶ τὸν κόσμον,

Während demnach Plato das reine philosophische Denken von dem mathematischen, auch dem der reinen Mathematik, getrennt hatte, fasste Xenokrates beide im Begriff des Wissens, und den Gegenstand beider im Begriff des Ueberhimmlischen zusammen, und während Jener der sinnlichen Wahrnehmung in ihrem Unterschiede vom Denken gar keine Wahrheit zuerkannt hatte, wollte ihr Dieser nur eine geringere Wahrheit zugestehen; wobei er dann überdiess seinen Gegenstand nach Sextus noch höchst verworren behandelt und die Vorstellung bald auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkt, bald in ganz allgemeinem Sinn von ihr geredet hätte [1]). Im Uebrigen ist uns aus seiner Logik nur bekannt, dass er die sämmtlichen Kategorieen, wohl im Gegensatz gegen Aristoteles, auf die platonische Unterscheidung des Anundfürsichseienden und des Relativen [2]) zurückführen wollte [3]).

In der Fassung seiner allgemeinsten metaphysischen Principien folgte Xenokrates Plato, nur dass er die arithmetische Bezeichnung derselben noch ausschliesslicher hervorhob, und sie zugleich enger mit der Theologie verknüpfte. Für die Urgründe erklärte er nämlich die Einheit und die Zweiheit, welche in dieser Bedeutung die unbestimmte Zweiheit heisst; jene setzte er dem Ungeraden gleich, diese dem Geraden; die Einheit nannte er auch den ersten oder den männlichen Gott, den Vater, Zeus und den Nus, die Zweiheit den weiblichen Gott und die Mutter der Götter [4]). Aus der Verbindung beider

ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ, καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα. Unter den μαθηματικὰ müsste nämlich in diesem Fall das Himmlische, als Gegenstand der Astronomie, verstanden werden; das Göttliche aber, welches ja auch Theophrast nur nachträglich beifügt, bildet keine eigene Klasse, sondern es findet sich, wie sich uns später zeigen wird, in den drei andern, sofern diese aus dem theologischen Gesichtspunkt betrachtet werden.

1) Jenes, wenn er ihr das Himmlische als ihr eigenthümliches Gebiet zutheilte, Dieses, wenn er den Gegensatz von Wahrheit und Irrthum der Vorstellung, als der Verbindung von Denken und Wahrnehmung, zuwies, wohl in Anwendung des platonischen Satzes (s. o. 369, 3. 399, 2), dass beide erst durch die Verknüpfung der Vorstellungen entstehen.

2) Ueber die man S. 446 f. vergleiche.

3) Simpl. Categ. γ, b, 6. Schol. in Arist. 47, b, 25: οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῷ καθ' αὑτὸ καὶ τῷ πρός τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν ὥστε, περιττὸν εἶναι κατ' αὐτοὺς τοσοῦτον τῶν γενῶν πλῆθος.

4) Stob. Ekl. I, 62: Ξενοκρ. .. τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεοὺς, τὴν μὲν ὡς ἄῤῥενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα

liess er zunächst die Zahlen hervorgehen, deren Verhältniss zu den Ideen er in der Art bestimmt zu haben scheint, dass er weder mit Plato die Ideen als Idealzahlen von den mathematischen unterschied, noch mit Speusippus die ersteren aufgab, sondern vielmehr die mathematische Zahl selbst der Idee gleichsetzte [1]). Ebenso wollte er

καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θηλείαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. (Das Letztere allerdings zeugt, wenn es richtig ist, von grosser Verwirrung, da X. die Seele, wie wir unten finden werden, für eine Zahl hielt, und die Zweiheit das eine Element jeder Zahl und so auch der Seelenzahl ist; s. u. Indessen ist es immerhin möglich, dass Xen., wie die Pythagoreer bei ihren Zahlenanalogieen, diese Verwirrung wenigstens im Ausdruck begangen hat. Als die Göttermutter Rhea hatte schon Philolaus die Zweiheit bezeichnet; ebenso nannten die Pythagoreer aber auch das Centralfeuer; s. Th. I, 287, 1. 303, 1). Dieses Zeugniss berechtigt uns nun, von den verschiedenen Bestimmungen der Platoniker über die Principien (s. o. 476, 1) Xenokrates diejenige zuzuschreiben, welche die Einheit und die unbestimmte Zweiheit an die Spitze stellte; sagt doch auch Theophrast (s. o. 660, 4. 666, 5), er sei in der Ableitung des Einzelnen aus diesen beiden Principien weiter gegangen, als alle Andern, und Plut. an. procr. 2, 1 (s. u. 672, 3), er habe die Zahlen und die Seele, sofern sie Zahl ist, aus ihnen entstehen lassen. Der Gegensatz der Einheit und der unbestimmten Zweiheit erhielt nun wieder eine doppelte Fassung: die Einen nämlich bezeichneten das dem Eins entgegenstehende Princip zunächst als das Ungleiche oder das Grosse und Kleine, und sie verstanden eben dieses unter der δυὰς ἀόριστος (Metaph. XIV, 1. 1088, a, 15: οἱ δὲ τὸ ἄνισον ὡς ἕν τι, τὴν δυάδα δὲ ἀόριστον ποιοῦντες μεγάλου καὶ μικροῦ, das Gleiche, was schon S. 1087, a, 7 ff. erwähnt war), die Andern redeten nur von dem Eins und der unbestimmten Zweiheit, ohne diesen Begriff auf den des Ungleichen zurückzuführen (ebd. c. 2. 1088, b, 28: εἰσὶ δέ τινες οἳ δυάδα μὲν ἀόριστον ποιοῦσι τὸ μετὰ τοῦ ἑνὸς στοιχεῖον, τὸ δ' ἄνισον δυσχεραίνουσιν εὐλόγως διὰ τὰ συμβαίνοντα ἀδύνατα). Eben dieses war vielleicht die Lehre des Xenokrates. Für die Zweiheit mag er auch das ἀόριστον gesetzt haben, wenigstens wird eine Schrift π. τοῦ ἀορίστου von ihm erwähnt (Diog. 11); nach Plut. a. a. O. hätte er sie, wenn Plut. seine eigenen Ausdrücke giebt, auch unbestimmter die Vielheit genannt; für dieselbe bediente er sich endlich, um den Fluss alles Körperlichen zu bezeichnen, wohl mit Beziehung auf den bekannten pythagoreïschen Vers (s. unsern 1. Th. S. 291, 5), des Ausdrucks: τὸ ἀένναον. Vgl. Stob. Ekl. I, 294: Ξενοκρ. συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἀεννάου, ἀέναον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τοῦ πλήθους [τὸ πλῆθος]. Theodoret cur. gr. aff. IV, 12. S. 57: Ξενοκρ. .. ἀέναον τὴν ὕλην, ἐξ ἧς ἅπαντα γέγονε, προσηγόρευσεν.

1) Dass von den bei Aristoteles unterschiedenen Auffassungen der Zahlenlehre (s. o. S. 657, 4) die im Text bezeichnete Xenokrates angehöre, schliessen Ravaisson (Speus. plac. S. 30) und Brandis (II, b, 1, S. 16) mit

für die Raumgrössen die Verschiedenheit des Idealen und Mathematischen aufheben, ohne doch das eine oder das andere wirklich aufzugeben [1]). Uebrigens scheint er in der Ableitung der Grössen Plato gefolgt zu sein [2]); in dem Bestreben, sie auf ihre ersten Elemente zurückzuführen, gieng er zu der Annahme fort, welcher sich

Grund aus Metaph. XIII, 6. 1080, b, 23 ff., wo Arist. nach dem S. 657, 4 Angeführten fortfährt: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ μήκη καὶ περὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ περὶ τὰ στερεά. οἱ μὲν γὰρ ἕτερα τὰ μαθηματικὰ (sc. μήκη u. s. f.) καὶ τὰ μετὰ τὰς ἰδέας· (die platonische Ansicht, dass die mathematischen Grössen von den auf die Ideen zunächst folgenden, den idealen Grössen verschieden seien; s. o. S. 617) τῶν δ' ἄλλως λεγόντων οἱ μὲν τὰ μαθηματικὰ καὶ μαθηματικῶς λέγουσιν, ὅσοι μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμοὺς μηδὲ εἶναί φασιν ἰδέας, οἱ δὲ τὰ μαθηματικὰ, οὐ μαθηματικῶς δέ· οὐ γὰρ τέμνεσθαι οὔτε μέγεθος πᾶν εἰς μεγέθη, οὔθ' ὁποιασοῦν μονάδας δυάδα εἶναι (nicht alle Einheiten ergeben, zu zweien zusammengenommen, eine Zweiheit). Da hier die Behauptung, dass nicht jede Grösse sich in andere Grössen zerlegen lasse, eine Behauptung, in welcher sich die Lehre des Xenokrates von den untheilbaren Linien kaum verkennen lässt, denen beigelegt wird, welche die idealen Grössen weder mit Speusippus beseitigen, noch mit Plato von den mathematischen unterscheiden wollten, da diese aber offenbar die gleichen sind, welche mit den idealen Zahlen im Verhältniss zu den mathematischen ebenso verfuhren, so haben wir allen Grund, diese beiden Ansichten auf Xenokrates zurückzuführen. Diese Annahme wird durch das bestätigt, was S. 666, 5 aus Sextus angeführt wurde. Nach dem Grundsatz, dass die Stufen und Formen des Erkennens sich ebenso verhalten, wie ihr Gegenstand (s. o. S. 412. 481, 3), hatte Plato das mathematische Wissen vom philosophischen ebenso unterschieden, wie die mathematischen Zahlen und Grössen von den idealen; wenn Xenokrates die erstere Unterscheidung aufgab, so setzt diess voraus, dass er das Gleiche auch in Betreff der zweiten that, die Ideen und die mathematischen Dinge sich gleichsetzte: beide in ihrem Zusammenfallen bilden die übersinnliche Welt, τὰ ἐκτὸς οὐρανοῦ, sie nehmen jenen überhimmlischen Ort ein, in welchen Plato (s. o. S. 423) die Ideen allein versetzt hatte. Der Ansicht vom Zusammenfallen des Mathematischen mit den Ideen erwähnt Aristoteles auch Metaph. XIII, 8. 1083, b, 1. ebd. c. 9. 1086, a, 5. XIV, 3. 1090, b, 27. Er bemerkt dabei selbst XIII, 9, diese Lehrform hebe die mathematischen Zahlen der Sache nach auf, wenn sie auch in den Worten noch anerkannt werden.

1) S. vor. Anm.

2) Metaph. XIV, 3 scheint Aristoteles bei den S. 616, 6 angeführten Worten zunächst an Xenokrates zu denken, jedenfalls aber müssen sie von ihm mit gelten, denn Z. 31 fährt er fort: οὗτοι μὲν οὖν ταύτῃ προσγλιχόμενοι ταῖς ἰδέαις τὰ μαθηματικὰ διαμαρτάνουσιν· (dasselbe, was er anderwärts Xenokrates vorwirft s. vorl. Anm. g. E.) οἱ δὲ πρῶτοι δύο τοὺς ἀριθμοὺς ποιήσαντες, τόν τε τῶν εἰδῶν καὶ τὸν μαθηματικὸν ἄλλον u. s. w.

aber Plato gleichfalls schon genähert hatte [1]), dass alle Figuren in letzter Beziehung aus kleinsten und mithin untheilbaren Linien entspringen [2]); und ähnlich scheint er überhaupt in jeder Gattung der Grössen ein Untheilbares angenommen zu haben, da ja sonst, wie er meinte, die Ideen der Linie, des Dreiecks u. s. w. nicht das Erste in ihrer Art, sondern ihre Theile früher, als sie selbst, wären [3]).

1) S. S. 616, 6.

2) Diese auffallende Behauptung wird Xenokrates vielfach ausdrücklich zugeschrieben; m. s. Prokl. in Tim. 215, F. Simpl. Phys. 30, a, o. ebd. unt. b, unt. Themist. Phys. f. 18. (Schol. in Ar. 334, a, 25, vgl. ebd. 334, a, 36. b, 2. 469, b, 16). Simpl. de coelo, Schol. 510, a, 35. Philop. in phys. B, 16 f. (bei Wynpersse 117 f.). Gegen ihn scheint die aristotelische (von Andern, nach Simpl. de coelo, Schol. 510, b, 10, Theophrast beigelegte) Schrift über die untheilbaren Linien gerichtet zu sein, und ihm gehören wohl die am Anfang derselben (bis 968, b, 21) dargestellten Gründe für ihre Annahme, von welchen einer (968, a, 9 s. folg. Anm.) ausdrücklich von der Ideenlehre ausgeht, ein zweiter (Z. 14) vielleicht an die platonische Lehre von den Elementen anknüpfte. Doch war es wohl nicht blos diese Elementenlehre, welche Xenokrates zu seiner Annahme veranlasste; nach Arist. Metaph. I, 9. 992, a, 10—22 scheint sie, wie schon früher die entsprechenden platonischen Behauptungen, zunächst bei der metaphysischen Construction der Raumgrössen aufgestellt worden zu sein. Den Xenokrates hat wohl auch, wiewohl er nicht genannt ist, Arist. Phys. VI, 2. 233, b, 15 ff. mit im Auge; ebenso erinnern Themist., Philop. und Simpl. a. d. a. O. zu Phys. I, 3. 187, a, 1 nach Alexander und Porphyr theils an ihn, theils an Plato, doch scheint sich diese Stelle zugleich auf die Atomiker zu beziehen. Aus der Stelle de an. I, 4, Schl., wo gegen Xenokrates bemerkt wird, falls die Seele als Zahl und die in dieser Zahl enthaltenen Einheiten mit den Punkten im Körper identisch gesetzt würden, wäre keine Trennung der Seele vom Körper denkbar, εἴ γε μὴ διαιροῦνται αἱ γραμμαὶ εἰς στιγμάς — aus dieser Stelle kann man über die eigenthümliche Lehre des Xenokr. nichts schliessen: es handelt sich hier nur um den allgemein anerkannten Satz, dass die Linien nicht aus Punkten zusammengesetzt und in Punkte zu zerlegen sind. An sich ist es allerdings möglich, wiewohl Arist. a. a. O. 409, a, 3 eher zu widersprechen scheint, dass Xenokrates über den Punkt ebenso dachte, wie Plato (s. S. 616, 6).

3) Ich schliesse dieses zunächst aus zwei Stellen des Aristoteles: de insec. lin. 968, a, 9, wo unter den Gründen für die Annahme untheilbarer Linien einer der ersten ist: εἰ ἔστιν ἰδέα γραμμῆς, ἡ δ' ἰδέα πρώτη τῶν συνωνύμων, τὰ δὲ μέρη πρότερα τοῦ ὅλου τὴν φύσιν, διαιρετὴ ἂν εἴη αὐτὴ ἡ γραμμὴ, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὸ τετράγωνον καὶ τὸ τρίγωνον καὶ τὰ ἄλλα σχήματα, καὶ ὅλως ἐπίπεδον αὐτὸ καὶ σῶμα· συμβήσεται γὰρ [? vielleicht ἄρα] πρότερ' ἄττα εἶναι τούτων. gen. et corr. I, 2. 316, a, 10: die demokritischen Atome sind ungleich denkbarer, als die kleinsten Dreiecke des Timäus. ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τούτων, ὅσον διαφέ-

ρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες· περὶ γὰρ τοῦ ἄτομα εἶναι μεγέθη οἱ μέν φασιν ὅτι τὸ αὐτοτρίγωνον πολλὰ ἔσται, Δημόκριτος δ' ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι (was Philop. z. d. St. 7, a, m erläutert, ohne doch zu wissen, ob es auf Plato selbst oder platonische Schüler geht). Die Behauptung, dass ohne die Annahme untheilbarer Grössen die Ideen der Linie, des Dreiecks u. s. w. theilbar sein müssten, passt ungleich weniger für Plato selbst, als für Xenokrates. Jener hatte in der Trennung der idealen und der mathematischen Grössen das Mittel, dieser Folgerung zu entgehen: er konnte die idealen Grössen füglich von den mathematischen durch ihre Untheilbarkeit ebenso unterscheiden, wie er die Idealzahlen durch ihre Unzusammensetzbarkeit von den mathematischen unterschied. Xenokrates dagegen, welcher das Ideale und das Mathematische sich gleichsetzte, war dieser Ausweg abgeschnitten. Da nun ohnedem die Schrift von den untheilbaren Linien eine eigene Erörterung dieses Gegenstands voraussetzt, wie wir sie nur Xenokrates, nicht Plato, beilegen können, so ist mir das Wahrscheinlichste, dass erst Xenokrates die Annahme untheilbarer Grössen in der angegebenen Weise ausgesprochen und begründet hat. Für diese Ansicht spricht ferner Porphyr. b. Simpl. Phys. 30, a, u.: οἱ δὲ περὶ Ξενοκράτην τὴν μὲν πρώτην ἀκολουθίαν (der Eleaten) ὑπεῖναι συνεχώρουν, τουτέστιν ὅτι εἰ ἓν ἐστι τὸ ὂν καὶ ἀδιαίρετον ἔσται. οὐ μὴν ἀδιαίρετον εἶναι τὸ ὄν. διὸ πάλιν μηδὲ ἓν μόνον τὸ ὂν ἀλλὰ πλείω. διαιρετὸν μέντοι μὴ ἐπ' ἄπειρον εἶναι, ἀλλ' εἰς ἄτομά τινα καταλήγειν. ταῦτα μέντοι μὴ ἄτομα εἶναι ὡς ἀμερῆ καὶ ἐλάχιστα, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὸ ποσὸν καὶ τὴν ὕλην τμητὰ καὶ μέρη ἔχοντα, τῷ δὲ εἴδει ἄτομα καὶ πρῶτα, πρώτας τινὰς ὑποτιθέμενος εἶναι γραμμὰς ἀτόμους καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπίπεδα καὶ στερεὰ πρῶτα. Hier enthält zwar die Behauptung, dass die untheilbaren Grössen des Xenokrates nicht räumlich untheilbar sein sollen, wahrscheinlich eine Ausdeutung Porphyr's, welche ebenso ungeschichtlich ist, als die Auskunft, deren sich Simplicius selbst (30, a, unt.), in gerechter Verwunderung über den unmathematischen Satz eines so mathematischen Mannes, wie Xenokrates, bedient; das aber werden wir festhalten dürfen, dass der Philosoph auch die ersten Flächen und Körper untheilbar setzte (zu den Worten am Schluss nämlich ist das Prädikat ἄτομα aus dem Vorhergehenden zu ergänzen). Untheilbare Körper legt ihm auch Stobäus bei, wenn er ihn mit Diodor (s. o. S. 190) zusammenstellt, der nur solche, nicht untheilbare Linien gesetzt hatte (Ekl. I, 350: Ξενοκράτης καὶ Διόδωρος ἀμερῆ τὰ ἐλάχιστα ὡρίζοντο), und I, 368 (s. u.) von ihm sagt, er bilde die Elemente aus kleinsten Körpern. Auf Xenokrates scheint sich endlich auch Arist. de coelo III, 8. 307, a, 20 zu beziehen, wo der platonischen Lehre von den Elementen entgegengehalten wird: wenn das Tetraëder wegen seiner Winkel wärmen und brennen solle, müsste das Gleiche von den mathematischen Körpern gelten, ἔχει γὰρ κἀκεῖνα γωνίας καὶ ἔνεισιν ἐν αὐτοῖς ἄτομοι καὶ σφαῖραι καὶ πυραμίδες, ἄλλως τε καὶ εἰ ἔστιν ἄτομα μεγέθη, καθάπερ φασίν. Mit diesen ἄτομα μεγέθη können nämlich nicht blos untheilbare Linien gemeint sein, da aus ihrer Annahme gefolgert wird, dass es unter den mathematischen Figuren untheilbare Kugeln und Pyramiden gebe, und bei denen, welche sie aufstellten, werden wir zunächst nicht an die Atomiker, sondern an Platoniker zu denken haben, da nur diese den mathema-

Aus den Urgründen leitete Xenokrates auch die Seele ab [1], welche er im Anschluss an den Timäus für eine sich selbst bewegende Zahl erklärte [2]; denn aus der Verbindung der Einheit mit der unbestimmten Zweiheit entstehe zunächst die Zahl; indem zu dieser in dem Selbigen und dem Anderen die Ursache des Beharrens und der Veränderung hinzukomme, werde ihr das Vermögen der Ruhe und der Bewegung mitgetheilt [3]. Ob ein Grund für diese

tischen Körpern eine selbständige Existenz beilegten; eben hierauf geht aber der Einwurf des Aristoteles: die mathematischen Atome, sagt er (die πρῶτα στερεὰ des Xenokrates), müssten so gut, wie die physikalischen, elementarische Eigenschaften haben. Wirklich war ja (wie sich auch an Heraklides und Eudoxus zeigt) von der platonischen Elementenlehre nur ein kleiner Schritt zur Atomistik.

1) Das Folgende und das S. 496. 502. 508 Angeführte scheint in der Schrift von der Seele (Diog. IV, 13) vorgekommen zu sein, denn einen förmlichen Commentar zum Timäus, den man nach den Anführungen bei Plutarch und Proklus vermuthen könnte, hat Xen. nicht geschrieben; Prokl. in Tim. 24, A nennt ausdrücklich Krantor ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητής.

2) Arist. de an. I, 2. 404, b, 27: Die Einen heben im Begriff der Seele die bewegende Kraft hervor, Andere, wie Plato, das Erkenntnissvermögen, indem sie dieselbe aus den Elementen der Dinge zusammensetzen, damit sie Alles zu erkennen im Stande sei; ἐπεὶ δὲ καὶ κινητικὸν ἐδόκει εἶναι καὶ γνωριστικὸν, οὕτως ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινοῦνθ' ἑαυτόν. Auf diese Definition kommt Arist. dann c. 4. 408, b, 32 wieder zurück, um sie einer scharfen Kritik zu unterwerfen. Ebendieselbe führt er Anal. post. II, 4. 91, a, 35 an, gleichfalls ohne ihren Urheber zu nennen. Dass sie aber keinem andern, als Xenokrates, angehört, erhellt aus Plut. an. procr. c. 1, 5. S. 1012: Ξενοκρ. .. τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος. Prokl. in Tim. 190, D (Ξενοκρ. .. λέγων κατ' ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν οὐσίαν). Alex. in Topica S. 211 o. 238 m. Simpl. de an. 7, a, unt. 16, b, unt. Themist. de an. 71, b, m. Philop. de an. A, 15, o. B, 16, m. C, 5, o. E, 11, m. in Top. Schol. in Arist. 242, b, 38. Macrob. Somn. I, 14. Stob. Ekl. II, 794, welcher die Definition (mit Nemes. nat. hom. S. 44), natürlich ohne allen Grund, von Pythagoras stammen lässt. Jambl. b. Stob. II, 862: ὡς δ' αὐτοκίνητον [ψυχὴν] Ξενοκράτης. Cic. Tusc. I, 10, 20: *Xenocrates animi figuram et quasi corpus negavit esse, verum numerum dixit esse, cujus vis, ut jam antea Pythagorae visum erat, in natura maxima esset.*

3) Plut. a. a. O. c. 2: οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας· ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἓν, μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων γίνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἑνὸς ὁρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐντιθέντος, ἣν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον ... τοῦτον δὲ μήπω ψυχὴν τὸν ἀριθμὸν εἶναι· τὸ γὰρ κινητικὸν καὶ τὸ κινητὸν ἐνδεῖν αὐτῷ· τοῦ δὲ ταὐτοῦ καὶ τοῦ

Bestimmung, den Aristoteles beispielsweise anführt [1], wirklich ihm gehört, ist zu bezweifeln, und ebensowenig wissen wir, ob er den Glauben an die Fürsorge der Götter [2] ausdrücklich, so wie Plato in den Gesetzen, an die Lehre von der Seele angeknüpft hat.

Für seine Kosmologie [3] scheint Xenokrates diese Lehre in der Art verwendet zu haben, dass er in den verschiedenen Theilen der Welt eine vom Vollkommenen zum Unvollkommeneren herabsteigende Stufenreihe des Seelenlebens, und zugleich in jedem derselben eine eigenthümliche Verbindung der obersten Principien, des Eins und der Zweiheit [4], nachzuweisen suchte [5]. Wir erfahren nämlich, er habe nicht allein dem Himmel und den Gestirnen eine göttliche Natur beigelegt, und in diesem Sinn von acht olympischen Göttern gesprochen [6], sondern er habe auch in den Elementen

ἑτέρου συμμιγέντων, ὧν τὸ μέν ἐστι κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς, τὸ δὲ μονῆς, ψυχὴν γεγονέναι, μηδὲν ἧττον τοῦ ἱστάναι καὶ ἵστασθαι δύναμιν ἢ τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν οὖσαν.

1) Anal. post. a. a. O.: οἱ μὲν οὖν διὰ τοῦ ἀντιστρέφειν δεικνύντες τί ἐστι ψυχὴ ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν ὄντων, τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτοῦνται, οἷον εἴ τις ἀξιώσειε ψυχὴν εἶναι τὸ αὐτὸ αὑτῷ αἴτιον τοῦ ζῆν, τοῦτο δ' ἀριθμὸν αὐτὸν αὑτὸν κινοῦντα.

2) Welchen wir ihm auch abgesehen von Plut. comm. not. 22, 3. S. 1069 zuschreiben würden.

3) Dass er in dieser weiter in's Einzelne gieng, als alle andern Platoniker, ist schon S. 660, 4. 666, 5 aus Theophr. Metaph. 312 angeführt worden. Hieher gehören die Schriften φυσικὴ ἀκρόασις (6 Bücher) und τὰ περὶ ἀστρολογίαν (6 B.), ferner π. θεῶν (s. Anm. 6).

4) Dieses letztere scheint nämlich aus der oben genannten theophrastischen Stelle hervorzugehen; wie aber jener Nachweis näher geführt wurde, können wir nicht mehr angeben.

5) Den umgekehrten Weg schlug, wie wir gesehen haben, Speusipp ein, indem er das Weltganze von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit sich entwickeln liess.

6) Stob. Ekl. I, 62 nach dem, was S. 667, 4 angeführt ist: θεὸν (al. θεῖον) δὲ εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεοὺς καὶ ἑτέρους ὑποσελήνους, δαίμονας ἀοράτους. ἀρέσκεται [-κει] δὲ καὶ αὐτὸς [-ῳ] (hier folgt eine kleine Lücke; Krische Forsch. 323 füllt sie mit den Worten θεῶν δυνάμεις aus; besser vielleicht θείας εἶναι δυνάμεις) καὶ ἐνδιοικεῖν τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις. τούτων δὲ τὴν μὲν [Lücke; add. διὰ τοῦ ἀέρος Ἥραν] προςαγορεύει, τὴν δὲ διὰ τοῦ ὑγροῦ Ποσειδῶνα, τὴν δὲ διὰ τῆς γῆς φυτοσπόρον Δήμητραν. ταῦτα δὲ (fügt der Berichterstatter bei) χορηγήσας τοῖς Στωϊκοῖς τὰ πρότερα παρὰ τοῦ Πλάτωνος μεταπέφρακεν. Cic. N. D. I, 13, 34 (nach Phädrus): *Xenocrates ... in cujus libris, qui sunt de natura Deorum* (π. θεῶν α′ β′ Diog. 13) *nulla species divina describitur: Deos enim octo esse dicit; quinque eos, qui in stellis vagis nominantur; unum, qui ex omnibus*

göttliche Kräfte anerkannt, und sie nach dem Vorgang eines Prodikus [1]) mit Götternamen bezeichnet [2]). Diess weist auf die Vorstellung, dass die Seele alle Theile des Weltganzen durchdringe und in allen wirke, eine Annahme, welche sich auch in der Behauptung [3]) ausspricht, dass selbst den Thieren eine Ahnung des Göttlichen inwohne [4]). Den im Himmel waltenden Theil der Seele scheint er mit dem Namen des oberen, den auf der Erde und in der Erdatmosphäre wirkenden mit dem des unteren Zeus bezeichnet zu haben [5]). Da sich aber in dieser unteren Sphäre neben dem Guten

sideribus, quae infixa coelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandus Deus (vielleicht Umdeutung des orphischen Mythus von Zagreus); *septimum solem adjungit, octavumque lunam.* Clemens Protrept. 44, A: Ξενοκρ. ἑπτὰ μὲν θεοὺς τοὺς πλανήτας, ὄγδοον δὲ τὸν ἐκ πάντων αὐτῶν (l. π. τῶν ἀπλανῶν) συνεστῶτα κόσμον αἰνίττεται. Xen. dachte sich die Gestirne ohne Zweifel, wie Plato (s. o. S. 522 f. 603), beseelt.

1) S. Th. I, 782.

2) S. 673, 6. Diese Elementargötter dürfen aber, wie Krische Forsch. S. 322 f. zeigt, nicht mit den Dämonen des unteren Reiches verwechselt werden, denn Xen. unterschied mit Plato und den Orphikern bestimmt zwischen Dämonen und Göttern (s. S. 675, 1), und würde den ersteren die Namen der grossen Götter nicht beigelegt haben.

3) Die wohl an den Volksglauben von dem Weissagungsvermögen mancher Thiere anknüpfte.

4) Clemens Strom. V, 590, C: καθόλου γοῦν τὴν περὶ τοῦ θείου ἔννοιαν Ξενοκράτης ... οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις.

5) Plut. Plat. qu. IX, 1, 2. S. 1007: Ξενοκράτης Δία τὸν μὲν ἐν τοῖς κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ὕπατον καλεῖ, νέατον δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην. Clemens Strom. V, 604, C: Ξεν. .. τὸν μὲν ὕπατον Δία τὸν δὲ νέατον καλῶν. Diese Bezeichnung erinnert theils an die ὑπάτη und νήτη, die oberste und unterste Seite, mit denen die entsprechenden Theile des Universums, der pythagoreïschen Anschauung der Sphärenharmonie gemäss, wohl verglichen werden mochten (Krische 316. 324, dessen weiteren Vermuthungen ich aber, so manches Bestechende sie auch haben, doch nicht folgen kann, denn der μέση unter den Saiten entsprechend einen Ζεὺς μέσος anzunehmen, welcher nach dem S. 676, 4 Anzuführenden doch nur in die Mondsregion gesetzt werden könnte, verbietet die Stellung dieses Weltkörpers, da sie von derjenigen der μέση ganz verschieden ist, und den Elementen eine Seele der niedersten Art, eine blosse ἕξις beizulegen, passt zu ihrer göttlichen Natur nicht), theils an die orphische Bezeichnung des Pluto als Ζεὺς νέατος (Brandis S. 24 mit Bezug auf Lobeck Aglaoph. 1098). Der Sinn jener Ausdrücke wird kaum ein anderer, als der im Text angenommene, sein können; unter der Seele des Zeus hatte ja schon Plato die des Weltganzen verstanden (s. S. 439, 1. 454, 2); mit ihm betrachtet Xenokrates die

auch Böses, neben dem Wohlthätigen Schädliches findet, liess der Philosoph in ihr nicht blos Götter, sondern auch Dämonen walten, welche zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der menschlichen Unvollkommenheit in der Mitte stehen sollten [1]; unter den Dämonen selbst unterschied er mit dem Volksglauben, die Lehre der platonischen Gesetze von einer doppelten Weltseele vergröbernd, von den guten die bösen, zu deren Beschwichtigung solche gottesdienstliche Handlungen dienen sollten, welche er auf die guten Gottheiten nicht zu beziehen wusste [2]; zugleich bezeichnete er aber auch mit Andern [3] die Seele des Menschen als seinen Dämon [4]; ob und in welcher Art er die übrigen Volksgötter mit seinem System in Verbindung brachte, wissen wir nicht [5].

sämmtlichen göttlichen Seelen auch wieder als Eine Seele, wie ja auch Plato z. B. Gess. X, 898, D unmittelbar aus dem Walten der Seele im Weltganzen die Beseeltheit und Göttlichkeit der Gestirne erschliesst.

1) Plut. De Is. c. 25, S. 360: (δαιμόνων μεγάλων) οὓς καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος, ἑπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις, ἐῤῥωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι λέγουσι καὶ πολλῇ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας u. s. w. Ders. def. orac. c. 13, S. 416: παράδειγμα δὲ τῷ λόγῳ Ξενοκράτης μὲν … ἐποιήσατο τὸ τῶν τριγώνων, θείῳ μὲν ἀπεικάσας τὸ ἰσόπλευρον, θνητῷ δὲ τὸ σκαληνὸν, τὸ δ' ἰσοσκελὲς δαιμονίῳ· τὸ μὲν γὰρ ἴσον πάντῃ· τὸ δ' ἄνισον πάντῃ· τὸ δὲ πῇ μὲν ἴσον πῇ δ' ἄνισον, ὥσπερ ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν. Zur Sache vgl. Plato Symp. 202, D u. A.

2) Plut. def. orac. c. 17, S. 419: φαύλους δαίμονας … ἀπέλιπεν .. καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος. De Is. c. 26: ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυςφημίας ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἴεται προςήκειν χρηστῶν, ἀλλὰ εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι (der die Erde umgebenden Luft) μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυρὰς, δυςτρόπους δὲ καὶ σκυθρωπὰς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐδὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται.

3) Z. B. Heraklit und Demokrit; s. Th. I, 489. 635, 1; Plato s. S. 604.

4) Aristot. Top. II, 6. 112, a, 37: Ξενοκρ. φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι δαίμονα. Vgl. Stob. Serm. 104, 24: Ξενοκρ. ἔλεγεν, ὡς τὸ κακοπρόσωπον αἴσχει προςώπου … οὕτω δαίμονος κακίᾳ τοὺς πονηροὺς κακοδαίμονας ὀνομάζομεν. Krische S. 321 bringt diese Sätze, wie mir scheint zu gesucht, mit der Annahme, dass die körperfreien Seelen Dämonen seien, in Verbindung.

5) Dass er in allen Stücken der gewöhnlichen Vorstellung gefolgt sei, könnte man aus Jambl. V. Pyth. 7 schliessen, wo es heisst: παραιτητέοι γὰρ Ἐπιμενίδης καὶ Εὔδοξος καὶ Ξενοκράτης, ὑπονοοῦντες, τῇ Παρθενίδι (die Mutter des Pythagoras) τότε μιγῆναι τὸν Ἀπόλλω καὶ κύουσαν αὐτὴν ἐκ μὴ οὕτως ἐχούσης

Auch in Betreff ihres Stoffs nahm Xenokrates unter den Haupttheilen der Welt eine Stufenfolge abnehmender Vollkommenheit an. Wir sehen diess aus seiner Ansicht über die Elemente. Unser Philosoph scheint diese in ähnlicher Weise abgeleitet zu haben, wie Plato, nur dass er sie nicht unmittelbar aus Flächen, sondern zunächst aus kleinsten Körpern entstehen liess [1]), und ihnen mit Philolaus den Aether als fünften Grundstoff beifügte [2]). Von diesen Elementen fasste er nun die oberen, auch bei Plato sich näher verwandten [3]), unter dem Namen des Dünnen zusammen, und stellte ihnen das unterste Element als das Dichte entgegen; dieses letztere sollte aber bald mehr bald minder vollkommen sein und in verschiedener Weise mit den andern Elementen sich verbinden. Die Gestirne und die Sonne, sagte er, bestehen aus Feuer und dem ersten Dichten, der Mond aus der ihm eigenthümlichen Luft und dem zweiten Dichten, die Erde aus Feuer, Wasser und dem dritten Dichten [4]). Dabei verwahrte er sich aber gegen die Annahme, als

καταστῆσαί τε καὶ προαγγεῖλαι διὰ τῆς προφήτιδος, was doch ganz undenkbar sei. Indessen müssten wir hiefür genauer wissen, was Xenokr. gesagt, und ob er die apollinische Erzeugung des Pythagoras nicht vielleicht blos als Sage erwähnt hatte. Bei Cicero (s. o. 673, 6) wird ihm gerade der Mangel einer *species divina* vorgeworfen, und im Allgemeinen ist es kaum glaublich, dass ein Schüler Plato's, wenn es auch ein Xenokrates war, einen Anthropomorphismus dieser Art gebilligt haben sollte.

1) Stob. Ekl. I, 368: Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ξενοκράτης ἐκ μικροτέρων ὄγκων τὰ στοιχεῖα συγκρίνει, ἅπερ ἐστὶν ἐλάχιστα καὶ οἱονεὶ στοιχεῖα στοιχείων, und was S. 670, 3 angeführt wurde. Stob. unterscheidet seine Ansicht ausdrücklich von der platonischen, doch kann der Unterschied nicht sehr erheblich gewesen sein, da Aristoteles ihrer nie besonders erwähnt, Xenokrates müsste denn erst nach der Abfassung seiner naturwissenschaftlichen Schriften damit hervorgetreten sein.

2) Simpl. Phys. 268, a, m. (Schol. 427, a, 15): auch Plato habe die πέμπτη οὐσία. ἔτι δὲ τοῦτο σαφέστερον πεποίηκε Ξενοκράτης ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν ἐν τῷ περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου τάδε γεγραφώς· τὰ μὲν οὖν ζῶα οὕτω πάλιν διῃρεῖτο, εἰς ἰδέας τε καὶ μέρη, πάντα τρόπον διαιρῶν, ἕως εἰς τὰ πάντων στοιχεῖα ἀφίκετο τῶν ζώων, ἃ δὴ πέντε σχήματα καὶ σώματα ὠνόμαζεν, εἰς αἰθέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα.

3) S. S. 514, 1.

4) Plut. fac. lun. 29, 3 f. S. 943: Xenokrates habe zuerst, nach Plato's Vorgang (Epin. 981, C f.), erkannt, dass auch die Gestirne aus allen Elementen zusammengesetzt sein müssen; ὁ δὲ Ξενοκράτης τὰ μὲν ἄστρα καὶ τὸν ἥλιον ἐκ πυρός φησι καὶ τοῦ πρώτου πυκνοῦ συγκεῖσθαι, τὴν δὲ σελήνην ἐκ δευτέρου πυκνοῦ καὶ

ob die Welt einen zeitlichen Anfang habe, und auch von der Seelen- und Weltbildung des Timäus behauptete er, einen geschichtlichen Vorgang darzustellen liege nicht in ihrer Absicht, sondern sie habe diese Form nur gewählt, um dadurch die verschiedenen Bestandtheile der Welt und der Seele in ihrem gegenseitigen Verhältniss zur Anschauung zu bringen [1]). Sonst sind uns aus der Physik des Chalcedoniers ausser einer Definition der Zeit, welche sich an die platonischen Bestimmungen anlehnt [2]), und einer nicht ganz sicheren astronomischen Angabe [3]), nur einige psychologische Sätze über-

τοῦ ἰδίου ἀέρος, τὴν δὲ γῆν ἐξ ὕδατος καὶ πυρὸς καὶ τοῦ τρίτου τῶν πυκνῶν· ὅλως δὲ μήτε τὸ πυκνὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ μήτε τὸ μανὸν εἶναι ψυχῆς δεκτικόν.

1) Arist. De coelo I, 10. 279, b, 32: ἣν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι [sc. τὸν κόσμον] γενόμενον δὲ οὐκ ἔστιν ἀληθής· ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτὲ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους. Dass hiemit Xenokrates gemeint sei, bemerkt Simpl. z. d. St. Schol. 488, b, 15 (dem zwei weitere Scholien ebd. 489, a, 4. 9 folgen; eines derselben dehnt die Angabe, wie es scheint willkührlich, auf Speusipp aus), und Pseudoalex. zu Metaph. XIV, 4. 1091, a, 27; und um die Sache ganz ausser Zweifel zu setzen sagt Plut. an. procr. 3, S. 1013, nachdem er die Erklärungen des Xenokrates und Krantor angeführt hat: ὁμαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνῳ μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι, μηδ' εἶναι γενητὴν, πλείονας δὲ δυνάμεις ἔχειν, εἰς ἃς ἀναλύοντα θεωρίας ἕνεκα τὴν οὐσίαν αὐτῆς λόγῳ τὸν Πλάτωνα γινομένην ὑποτίθεσθαι καί συγκεραννυμένην· τὰ δ' αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ κόσμου διανοούμενον ἐπίστασθαι μὲν ἀΐδιον ὄντα καὶ ἀγένητον· τὸ δὲ ᾧ τρόπῳ συντέτακται καὶ διοικεῖται καταμαθεῖν οὐ ῥᾴδιον ὁρῶντα τοῖς μήτε γένεσιν αὐτοῦ μήτε τῶν γενητικῶν σύνοδον ἐξ ἀρχῆς προϋποθεμένοις ταύτην τὴν ὁδὸν τραπέσθαι. Daher rechnet Censorin di. nat. 4, 3 Xenokrates und die ganze alte Akademie mit Plato zu denen, welche angenommen zu haben scheinen, dass das Menschengeschlecht immer vorhanden gewesen sei.

2) Stob. Ekl. I, 250: Ξενοκράτης [τὸν χρόνον φησὶ] μέτρον τῶν γεννητῶν καὶ κίνησιν ἀΐδιον. Beide Bestimmungen sind platonisch; s. Tim. 38, A. 39, B f. und oben S. 521.

3) Stob. Ekl. I, 514 (Plut. plac. II, 15, 1): Ξενοκράτης κατὰ μιᾶς ἐπιφανείας οἴεται κεῖσθαι (Plut. κινεῖσθαι) τοὺς ἀστέρας, οἱ δ' ἄλλοι Στωϊκοὶ πρὸ τῶν ἑτέρων τοὺς ἑτέρους ἐν ὕψει καὶ βάθει. Diese Angabe kann sich aber für's Erste nur auf die Planeten beziehen, welche Xenokr. mit Plato in die Ebene der Ekliptik gesetzt haben wird, wogegen weder er noch sonst Jemand die sämmtlichen Fixsterne in dieselbe Ebene mit den Planeten verlegen konnte. Zweitens weist aber das ἄλλοι Στωϊκοὶ darauf hin, dass ein anderer Name, als der des Xenokrates, etwa Zeno oder Kleanthes, zunächst vorangieng, mag nun dieser statt jenes zu setzen oder wahrscheinlicher nach ihm ausgefallen sein.

liefert: dass die Seele ein rein geistiges Wesen sei [1]) und vom Leibe getrennt existiren könne [2]), dass die Vernunft von aussen, d. h. aus einem früheren Dasein, herkomme [3]), dass aber auch der unvernünftige Theil der Seele unsterblich sei [4]). Ob Xenokrates diesen Vorzug auch auf die Thierseelen ausdehnte, wird nicht gesagt; da er ihnen aber sogar ein Gottesbewusstsein zuschrieb [5]), ist diess wahrscheinlich; doch verbot er die Fleischnahrung nicht desshalb, weil er in den Thieren etwas dem Menschen Verwandtes sah, sondern aus dem entgegengesetzten Grunde, weil die Unvernunft der Thierseelen dadurch Einfluss auf uns gewinne [6]).

Der Ethik hatte Xenokrates, wie sich denken lässt, besondere Aufmerksamkeit zugewendet [7]); und wie die Bedeutung seines persönlichen Unterrichts ohne Zweifel hauptsächlich auf dieser Seite lag, so hat er auch die grössere Hälfte seiner Werke ethischen Untersuchungen gewidmet. Es werden uns Schriften über das Gute, das Nützliche, das Angenehme, die Glückseligkeit, die äusseren Güter, den Tod, über den freien Willen, die Affekte, das Wesen und die Lehrbarkeit der Tugend, über die Gerechtigkeit, die Billigkeit, die Weisheit, die Wahrhaftigkeit, die Frömmigkeit, die Selbstbeherrschung, die Tapferkeit, den Edelsinn, über die Eintracht, die Freund-

1) Cic. Acad. IV, 39, 124: die Seele sei nach Xenokrates *mens nullo corpore*. Nemes. nat. hom. 31: er bewies die Unkörperlichkeit der Seele mit dem Satze: εἰ δὲ μὴ τρέφεται, πᾶν δὲ σῶμα ζώου τρέφεται, οὐ σῶμα ἡ ψυχή.

2) Arist. De an. I, 4, Schl. (in der Kritik der xenokratischen Definition): ἔτι δὲ πῶς οἷόν τε χωρίζεσθαι τὰς ψυχὰς καὶ ἀπολύεσθαι τῶν σωμάτων u. s. w. Auch diese Bestimmung versteht sich für den Platoniker von selbst; Philoponus z. d. St. E, 14, o. jedoch ist nicht als selbständige Quelle zu betrachten.

3) Stob. Ekl. I, 790: Pythagoras, Plato, Xenokrates u. A. lehren, θύραθεν εἰςκρίνεσθαι τὸν νοῦν, wo der aristotelische Ausdruck in der obigen Weise auf platonische Vorstellungen zurückzuführen ist.

4) S. o. S. 662, 3.

5) S. S. 674, 4.

6) Clemens Strom. VII, 717, D: δοκεῖ δὲ Ξενοκράτης ἰδίᾳ πραγματευόμενος περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζώων τροφῆς καὶ Πολέμων ἐν τοῖς περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου συντάγμασι σαφῶς λέγειν, ὡς ἀσύμφορόν ἐστιν ἡ διὰ τῶν σαρκῶν τροφὴ, εἰργασμένη ἤδη καὶ ἐξομοιουμένη ταῖς τῶν ἀλόγων ψυχαῖς.

7) In der sittlichen Wirkung der Philosophie soll er auch ihren ursprünglichen Entstehungsgrund gefunden haben; Galen hist. phil. c. 3, Schl.: αἰτία δὲ φιλοσοφίας εὑρέσεως ἐστι κατὰ Ξενοκράτη, τὸ ταραχῶδες ἐν τῷ βίῳ καταπαῦσαι τῶν πραγμάτων.

schaft, das Hauswesen, über den Staat, das Gesetz, das Königthum genannt [1]. Es giebt also kaum irgend ein Gebiet der Ethik, das er nicht eingehend behandelt hätte. Trotz dieser ausgebreiteten Schriftstellerei ist uns nun zwar auch von seinen ethischen Lehren nur wenig bekannt. Doch lässt sich daraus immerhin die Richtung seiner Sittenlehre erkennen, welche in allen wesentlichen Beziehungen mit der übrigen Akademie und mit Plato übereinstimmt. Alle Dinge sind nach Xenokrates entweder Güter oder Uebel oder keines von beiden [2]. Unter den Gütern unterschied er wohl mit andern Platonikern Güter der Seele, des Leibes und des äusseren Lebens [3]; für das höchste und wichtigste derselben erklärte er aber die Tugend. Denn wenn er auch der Behauptung, dass sie das einzige Gut sei, mit der ganzen Akademie fremd blieb [4], so gab er ihr doch vor allem Andern so entschieden den Vorzug [5], dass Cicero sagt, er habe Alles neben ihr geringgeachtet [6]. Erst in die zweite Reihe

1) Diog. nennt Schriften π. σοφίας, π. πλούτου, π. τοῦ παιδίου (? vielleicht ist π. παιδίων oder π. παίδων ἀγωγῆς oder etwas Aehnliches zu setzen), π. ἐγκρατείας, π. τοῦ ὠφελίμου, τοῦ ἐλευθέρου, θανάτου, ἑκουσίου, φιλίας, ἐπιεικείας, εὐδαιμονίας, π. τοῦ ψεύδους, π. φρονήσεως, οἰκονομικὸς, π. σωφροσύνης, δυνάμεως νόμου, πολιτείας, ὁσιότητος, ὅτι παραδοτὴ ἡ ἀρετὴ, π. παθῶν, π. βίων (über den Werth der verschiedenen Lebensweisen, z. B. des theoretischen, politischen, geniessenden Lebens), π. ὁμονοίας, δικαιοσύνης, ἀρετῆς, ἡδονῆς, βίου, ἀνδρείας, πολιτικὸς, τἀγαθοῦ, βασιλείας. (Ueber diese auch Plut. adv. Col. 32, 9. S. 1126.) Ebendahin gehört die Schrift über die thierische Nahrung, s. o. 665, 1. 678. 6.

2) Xenokr. bei Sext. Math. XI, 4: πᾶν τὸ ὂν ἢ ἀγαθόν ἐστιν ἢ κακόν ἐστιν, ἢ οὔτε ἀγαθόν ἐστιν οὔτε κακόν ἐστι, wofür sofort ein unbehülflicher, sich im Kreis drehender Beweis folgt.

3) Cic. Acad. I, 5, 19 f. legt diese Unterscheidung nach Antiochus der Akademie überhaupt bei, und diese an sich nicht unbedingt sichere Aussage wird durch das, was S. 618, 1 angeführt wurde, bestätigt.

4) Vgl. Cic. Legg. I, 21, 55. Tusc. V, 10, 30. Plut. com. not. 13, 1. S. 1065 und folg. Anmm.

5) Cic. Fin. IV, 18, 49: *Aristoteles, Xenocrates, tota illa familia non dabit* (den Satz nämlich, dass nur das Lobenswerthe ein Gut sei); *quippe qui valetudinem, vires, divitias, gloriam, multa alia bona esse dicant, laudabilia non dicant. et hi quidem ita non sola virtute finem bonorum contineri putant, ut rebus tamen omnibus virtutem anteponant.* Vgl. Legg. I, 13, 37 (oben S. 663, 4).

6) Tusc. V, 18, 51: *quid ergo aut hunc [Critolaum] prohibet, aut etiam Xenocratem illum gravissimum philosophorum, exaggerantem tantopere virtutem, extenuantem cetera et abjicientem, in virtute non beatam modo vitam sed etiam beatissimam ponere?* Wegen der Strenge seiner Moral setzt Plut. comp. Cim.

stellte er die äusseren und die leiblichen Güter: Gesundheit, Ehre, Wohlstand u. s. w. Für etwas Nützliches nämlich, oder für Güter, wollte er auch diese Dinge angesehen wissen, und die entgegengesetzten Zustände für Uebel [1]), und die Stoiker, welche beide zu dem Gleichgültigen rechneten, unterschieden sich von ihm doch nicht blos in den Worten [2]); nur sollten jene untergeordneten Güter und Uebel gegen die höheren nicht in Betracht kommen. Sofern es sich daher um den vollen Begriff des höchsten Guts handelte, musste Xenokrates die übrigen Güter, ausser der Tugend, in denselben mitaufnehmen: die Glückseligkeit besteht in der Vollendung aller naturgemässen Thätigkeiten und Zustände [3]), in dem Besitz der eigen-

c. Luc. c. 1 die Lehre des Xen. in derselben Weise, wie sonst die stoische, der epikureïschen entgegen.

1) Cic. Fin. IV, 18 s. o. 679, 5. Legg. I, 21, 35: wenn Zeno mit Aristo die Tugend allein für ein Gut, alles Uebrige für ganz gleichgültig erklärte, *valde a Xenocrate et Aristotele et ab illa Platonis familia discreparet... Nunc vero cum decus... solum bonum dicat; item dedecus... malum.. solum: divitias, valetudinem, pulchritudinem commodas res appellet, non bonas; paupertatem, debilitatem, dolorem incommodas, non malas: sentit idem quod Xenocrates, quod Aristoteles, loquitur alio modo.* Plut. c. notit. 13, s. o. S. 663, 4. Vgl. Denselben ebd. 22, 3. S. 1069: Aristot. und Xenokr. haben nicht, wie die Stoiker, geläugnet, ὠφελεῖσθαι μὲν ἀνθρώπους ὑπὸ θεῶν, ὠφελεῖσθαι δὲ ὑπὸ γονέων, ὠφελεῖσθαι δὲ ὑπὸ καθηγητῶν. Auch Tusc. V, 10, 30 rechnet Cic. unsern Philosophen zu denen, welche Armuth, Schande, Verlust der Angehörigen oder des Vaterlands, schwere Körperleiden, Krankheit, Verbannung, Sklaverei für Uebel erklären, zugleich aber daran festhalten, *semper beatum esse sapientem.* Aus diesen Stellen ergiebt sich auch, dass Wynpersse (166 ff.) Unrecht hat, wenn er glaubt, Xenokr. habe die Dinge, welche weder Güter noch Uebel sind, in nützliche (Gesundheit u. s. f.) und schädliche (Krankheit u. s. w.) getheilt. Gut und nützlich, übel und schädlich sind vielmehr bei ihm, wie bei Sokrates und Plato, gleichbedeutende Begriffe, aber nicht alle Güter haben den gleichen Werth, nicht alle Uebel sind gleich schlimm.

2) Wie Cicero sagt; s. vor. Anm.

3) Cicero schreibt diesen Satz der Akademie überhaupt zu und beruft sich für denselben namentlich auf Polemo; Acad. IV, 42, 131: *honeste autem vivere fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, et vetus Academia censuit (sc. finem bonorum), ut indicant scripta Polemonis.* Ebenso Fin. II, 11, 34. Ausführlicher setzt er diese Bestimmung Fin. IV, 6 f. (vgl. V, 9 ff.) mit der Bemerkung auseinander, dass die Stoiker selbst in ihr die Lehre des Xenokrates und Aristoteles anerkennen; dass sie nicht blos Polemo angehört, erhellt auch aus Plut. comm. not. c. 23, S. 1069: τίνας δὲ Ξενοκράτης καὶ Πολέμων λαμβάνουσιν ἀρχάς; οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις ἠκολούθησεν, ὑποτιθέμενος στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν;

thümlich menschlichen Tugend und aller ihr dienenden Vermögen; und soll auch nur die Tugend das sein, was sie erzeugt, nur die edeln Thätigkeiten und Eigenschaften das, worin sie ihrem eigentlichen Wesen nach besteht, so soll sie doch auch der leiblichen und äusseren Güter nicht entbehren können [1]), welche somit, um uns eines platonischen Ausdrucks [2]) zu bedienen, zwar nicht als Ursachen, aber doch als Mitursachen der Glückseligkeit zu betrachten sind. Ebendesshalb kann aber, wenn nach der eigentlichen und positiven Bedingung der Glückseligkeit gefragt wird, auch die Tugend allein als solche genannt, das glückselige Leben dem tugendhaften gleichgesetzt [3]), der Weise muss unter allen Umständen für glückselig erklärt werden [4]). Dass er aber trotzdem, wenn die Güter zweiten Rangs fehlen, nicht schlechthin glückselig sein sollte [5]), diess musste vom stoischen Standpunkt aus allerdings unbegreiflich gefunden werden, der akademischen Mässigung und dem xenokratischen Begriff der Glückseligkeit entsprach es durchaus; denn wenn dieser Besitz an das Zusammentreffen mehrerer Bedingungen geknüpft ist, so wird er mehr oder weniger vollkommen sein, je nachdem diese Bedingungen vollständiger oder unvollständiger vorhanden sind, die Glückseligkeit wird mithin einer Steigerung und Verminderung fähig sein, es wird erlaubt sein, zwischen dem glückseligen und dem allerglückseligsten Leben zu unterscheiden.

1) Clemens Strom. II, 419, A: Ξενοκράτης τε ὁ Χαλκηδόνιος τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως. εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται, φαίνεται λέγειν τὴν ψυχήν· ὡς δ' ὑφ' ὧν, τὰς ἀρετάς· ὡς δ' ἐξ ὧν, ὡς μερῶν, τὰς καλὰς πράξεις καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις καὶ σχέσεις· ὡς τούτων οὐκ ἄνευ (l. ὡς δ' ὧν οὐκ ἄνευ,) τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός.

2) S. o. S. 488.

3) Arist. Top. VII, 1. 152, a, 7: Ξενοκράτης τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον ἀποδείκνυσι τὸν αὐτὸν, ἐπειδὴ πάντων τῶν βίων αἱρετώτατος ὁ σπουδαῖος καὶ ὁ εὐδαίμων· ἓν γὰρ τὸ αἱρετώτατον καὶ μέγιστον. Weiteres S. 675, 4.

4) Cic. Tusc. V, 10 s. S. 680, 1. Vgl. folg. Anm.

5) Cic. Tusc. V, 13, 39 f. (vgl. 31, 87): *omnes virtutis compotes beati sunt*, darüber sei er mit Xenokrates, Speusippus, Polemo einverstanden. *sed mihi videntur etiam beatissimi*, was sofort gegen diese mit der Bemerkung bewiesen wird, wer freilich (wie sie) dreierlei verschiedene Güter annehme, könne nie zu der Sicherheit der wahren Glückseligkeit gelangen. Ebd. c. 18 s. o. 679, 6. Seneca epist. 85, 18 f.: *Xenocrates et Speusippus putant beatum vel sola virtute fieri posse, non tamen unum bonum esse, quod honestum est illud autem absurdum est, quod dicitur, beatum quidem futurum vel sola virtute, non futurum autem perfecte beatum.*

Wie sehr es Xenokrates mit der Behauptung ernst war, dass nur die Tugend glücklich mache, lässt sich neben der Fleckenlosigkeit und Strenge seines Charakters [1]) auch aus den wenigen weiteren Mittheilungen über seine Sittenlehre erkennen. Aus der Gebundenheit des sinnlichen Lebens uns zu befreien, das Titanische in der menschlichen Natur durch das Göttliche zu überwinden ist unsere Aufgabe [2]); Reinheit, nicht allein in den Handlungen, sondern auch in den Wünschen des Herzens, unsere Pflicht [3]). Die wesentlichste Beihülfe leistet uns hiefür die Philosophie [4]); denn darin besteht eben der Vorzug des Philosophen, dass er das freiwillig thut, wozu Andere durchs Gesetz gezwungen werden müssen [5]). Wenn aber schon Plato neben der Philosophie eine unphilosophische Tugend zugegeben hatte, so unterschied Xenokrates noch bestimmter zwischen dem theoretischen und dem praktischen Verhalten, indem er mit Aristoteles die Weisheit oder die Wissenschaft auf die Erkenntnissthätigkeit beschränkte, das praktische Gebiet da-

1) Vgl. S. 645 f.

2) Diess ist mir die wahrscheinlichste Deutung von zwei dunkeln Stellen Tertullian's und Olympiodor's. Tertull. ad nat. II, 2 sagt: *Xenocrates Academicus bifariam facit [formam divinitatis], Olympios et Titanios qui de Coelo et Terra.* Soll diese Eintheilung der Gottheiten bei Xenokrates nicht blos als historische Notiz, mit Beziehung auf die alten Theogonieen, vorgekommen sein, so wird sie sich wohl nur so auffassen lassen, dass er den Mythus vom Kampf der Olympier mit den Titanen moralisch deutend, im Menschen diese zweierlei Wesen aufzeigte; denn in seiner eigentlichen Theologie sieht man sich vergebens nach einem Anknüpfungspunkt für sie um, da sich die Dämonen zwar vielleicht, wegen ihrer Mittelstellung zwischen Himmel und Erde, als Söhne dieser beiden, aber doch kaum als Titanen, im Gegensatz zu den Olympiern, bezeichnen liessen. — Weiter hatte er nach Olympiodor (bei Cousin im Journ. des Savants 1835, S. 145) von dem Kerker geredet, in den wir gebannt seien; dieser bemerkt nämlich zu Phädo 62, B: ἡ φρουρὰ... ὡς Ξενοκράτης, Τιτανική ἐστι καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφοῦται, wobei aber nicht klar ist, ob er die Menschen mit dem in die Gewalt der Titanen gerathenen Dionysos der Orphiker, oder mit den in Haft liegenden, von Dionysos zu befreienden Titanen verglich.

3) Aelian V. H. XIV, 42: Ξενοκράτης... ἔλεγε, μηδὲν διαφέρειν ἢ τοὺς πόδας ἢ τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς ἀλλοτρίαν οἰκίαν τιθέναι· ἐν ταὐτῷ γὰρ ἁμαρτάνειν τόν τε εἰς ἃ μὴ δεῖ χωρία βλέποντα καὶ εἰς οὓς μὴ δεῖ τόπους παριόντα. Wer fände sich hiebei nicht an Matth. 5, 28 erinnert?

4) Vgl. S. 678, 7.

5) Plut. virt. mor. c. 7, S. 446. adv. Col. c. 30, 2. S. 1124.

gegen der »Einsicht« zuwies [1]). Sonst ist uns von seinen zahlreichen Bearbeitungen der Tugendlehre kaum irgend etwas überliefert [2]); dass sie sich aber der Richtung der Akademie, wie wir diese sonst kennen, anschloss, lässt sich nicht bezweifeln [3]). Ebenso ist uns von dem Inhalt seiner politischen Werke nicht das Geringste, und von seinen Erörterungen über Rhetorik und einige verwandte Gegenstände [4]) nur ganz Unbedeutendes [5]) erhalten.

14. Fortsetzung: die übrigen Mitglieder der alten Akademie.

Neben Xenokrates und Speusippus hatten sich auch noch andere Platoniker mit Untersuchungen über die Urgründe, die Ideen und die Zahlen beschäftigt. So erfahren wir, dass die zwei Principien der späteren platonischen Metaphysik in der Schule verschiedene Fassungen erhielten, ohne dass doch die Sache selbst dadurch gefördert oder verdeutlicht worden wäre [6]). Ferner erwähnt Aristoteles neben den drei Hauptansichten über das Verhältniss der Zahlen zu den Ideen, der platonischen, speusippischen und xenokratischen,

1) Clemens Strom. II, 369, C: ἐπεὶ καὶ Ξενοκράτης ἐν τῷ περὶ φρονήσεως τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας εἶναί φησιν, τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττὴν, τὴν μὲν πρακτικὴν τὴν δὲ θεωρητικὴν, ἣν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην. διόπερ ἡ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφία. Arist. Top. VI, 3. 141, a, 6: οἷον ὡς Ξενοκράτης τὴν φρόνησιν ὁριστικὴν καὶ θεωρητικὴν τῶν ὄντων φησὶν εἶναι, was Arist. als einen Ueberfluss tadelt, ὁριστικὴν allein wäre genug gewesen.

2) Hier ist nur etwa noch das Wort bei Plut. de audiendo c. 2, S. 38, vgl. qu. conv. VII, 5, 4. S. 706 zu erwähnen: es sei noch nöthiger, die Ohren der Kinder zu verwahren, als die der Athleten.

3) Wir werden insofern auch die Angabe Cicero's Acad. IV, 44, 135, dass die Affektlosigkeit des Weisen der alten Akademie fremd gewesen sei, mit auf Xenokrates beziehen dürfen, wiewohl er sich im Besonderen aut Krantor beruft.

4) π. μαθημάτων τῶν περὶ τὴν λέξιν (31 Bücher), π. τέχνης, π. τοῦ γράφειν.

5) Sext. Math. II, 6 führt von ihm die Definition der Rhetorik als ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν, ebd. 61 als πειθοῦς δημιουργὸς an; Quintil. Instit. II, 15, 4. 34 legt beide Isokrates, d. h. einer seinen Namen tragenden Schrift bei. Beide Namen werden ja oft verwechselt. In einer der angeführten Schriften könnte sich auch jene von Plut. qu. conv. VIII, 9, 3, 13. S. 733 erwähnte Berechnung über die Zahl der Sylben gefunden haben, die sich aus dem gesammten Alphabet bilden lassen.

6) Arist. Metaph. XIV, 1 f. (s. o. 476, 1 vgl. m. S. 656. 667, 4). c. 5, 1092, a, 35 f.

noch einer vierten, welche nur die idealen Zahlen für sich existiren liess [1]), das Mathematische dagegen zwar als eine besondere Gattung behandelte, aber ohne ihm ein eigenes Dasein, ausser den sinnlichen Dingen, zuzugestehen [2]). Fragen wir endlich nach der Entstehung der Dinge aus den Zahlen und der Zahlen aus den Urgründen, so wurden auch hier verschiedene Wege eingeschlagen. Aristoteles wenigstens wirft den Platonikern vor, sie hätten die Zahlen bald als unbegrenzt beschrieben, bald als begrenzt durch die Zehnzahl [3]); und von denen, welche der letzteren Ansicht huldigten, sagt er, sie führen die verschiedenen abgeleiteten Begriffe, wie das Leere, das mathematische Verhältniss, das Ungerade, theils auf die Zahlen innerhalb der Dekas, theils auf die Urgründe zurück: auf die letzteren z. B. die Gegensätze der Ruhe und Bewegung, des Guten und Bösen [4]). Ebenso wissen wir bereits [5]), dass sie für die Ableitung der Raumgrössen mancherlei Anläufe nahmen, ohne doch damit weit zu kommen. Von den Meisten wurde aber die Erklärung des Abgeleiteten aus den Urgründen nicht weiter verfolgt, sondern sie begnügten sich in der Weise der Pythagoreer mit unbestimmten und vereinzelten Analogieen [6]). Als der Einzige, der in dieser Bezie-

1) Metaph. XIII, 6, in den S. 658 angeführten Worten: ἄλλος δέ τις u. s. w.

2) Metaph. III, 2. 998, a, 7: εἰσὶ δέ τινες οἳ φασιν εἶναι μὲν τὰ μεταξὺ ταῦτα λεγόμενα τῶν τε εἰδῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν, οὐ μὴν χωρίς γε τῶν αἰσθητῶν ἀλλ' ἐν τούτοις. Da diese Behauptung an die eben erwähnte, dass nur die Idealzahlen für sich existiren, sich unmittelbar ergänzend anschliesst, glaube ich beide den gleichen Personen beilegen zu dürfen.

3) XII, 8. 1073, a, 18. XIII, 8. 1084, a, 12. c. 9. 1085, b, 23 vgl. XIV, 4, Anf. Phys. III, 8. 206, b, 30.

4) Metaph. XIII, 8. 1084, a, 31: πειρῶνται δ' [γεννᾶν τὸν ἀριθμὸν] ὡς τοῦ μέχρι τῆς δεκάδος τελείου ὄντος ἀριθμοῦ· γεννῶσι γοῦν τὰ ἑπόμενα, οἷον τὸ κενὸν, ἀναλογίαν, τὸ περιττὸν, τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα ἐντὸς τῆς δεκάδος· τὰ μὲν γὰρ ταῖς ἀρχαῖς ἀποδιδόασιν, οἷον κίνησιν, στάσιν, ἀγαθὸν, κακὸν, τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς. Vgl. Theophrast oben 660, 4.

5) S. S. 616, 6 vgl. m. 657, 2 und dazu noch Metaph. XIV, 2. 1089, b, 11. VII, 11. 1036, b, 12: ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς, καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν. καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς. ἔνια μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὰ τὸ εἶδος καὶ οὗ τὸ εἶδος, οἷον δυάδα καὶ τὸ εἶδος δυάδος.

6) Theophrast Metaph. S. 312 (s. o. 660, 4). Arist. Metaph. XIII, 8 (s. Anm. 4). Doch wird man aus Metaph. I, 9. 991, b, 10. XIII, 8. 1084, a, 14. XIV, 5. 1092, b, 8 ff. nicht schliessen dürfen, dass manche Platoniker wirklich bestimmte Zahlen für die des Menschen, des Thiers u. s. f. erklärt haben.

hung gründlicher verfuhr, wird neben Xenokrates Hestiäus genannt [1]; aber gerade über ihn sind wir so gut wie gar nicht näher unterrichtet [2].

Einige bemerkenswerthe Abweichungen von der platonischen Lehre treffen wir bei dem Pontiker Heraklides. Seinem allgemeinen Standpunkt nach werden wir diesen Philosophen allerdings den Platonikern beizählen dürfen. Wenn ihm der Epikureer bei Cicero vorwirft, dass er bald den Geist bald die Welt als Gottheit behandle, dass er ferner die Wandelsterne, den Fixsternhimmel und die Erde zur göttlichen Würde erhebe [3], so lassen sich hierin unschwer die platonischen Ansichten über die göttliche Vernunft, die Beseeltheit und Göttlichkeit der Welt und der Gestirne erkennen; denn die letzteren wird Heraklides natürlich nur in demselben Sinne für Götter erklärt haben, wie Plato, indem er zwischen dem unsichtbaren Gott und den sichtbaren Göttern unterschied. Dagegen entfernte er sich in seiner Kosmologie von seinem Lehrer durch mehrere Annahmen, welche wir zunächst mit den pythagoreïschen Einflüssen, denen er sich mit Vorliebe hingab [4], in Verbindung zu bringen

1) Theophrast a. a. O.: πειρᾶται δὲ καὶ Ἑστιαῖος μέχρι τινὸς (nämlich: das Uebrige, ausser den Raumgrössen, abzuleiten), οὐχ ὥσπερ εἴρηται περὶ τῶν πρώτων μόνον.

2) Ausser der Herausgabe der platonischen Vorträge über das Gute kennen wir von ihm noch (aus Stob. Ekl. I, 250) die Definition der Zeit, welche von der platonischen nicht abweicht, als φορὰ ἄστρων πρὸς ἄλληλα.

3) N. De. I, 13, 34: *Heraclides ... modo mundum tum mentem divinam esse putat; errantibus etiam stellis divinitatem tribuit, sensuque Deum privat et ejus formam mutabilem esse vult, eodemque in libro rursus terram et coelum* (d. h. den ἀπλανής, da ja die Planeten schon erwähnt sind) *refert in Deos.* Die Worte *sensuque — vult* enthalten aber (wie Krische Forsch. S. 335 f. richtig bemerkt) blosse Folgerungen des Epikureers, keine geschichtlichen Aussagen über die Ansichten des Heraklides.

4) Diess erhellt ausser den sogleich anzuführenden Lehren und der Angabe des Diog. V, 86, dass er die Pythagoreer gehört habe, auch aus seiner Schrift über die Pythagoreer (ebd. 88), seinem mährchenhaft geschriebenen Abaris (m. s. die zwei Bruchstücke, welche Müller Fragm. Hist. gr. II, 197 aus Bekker's Anecd. 145. 178 anführt, und Plut. aud. po. c. 1, S. 14), und den Angaben, welche wahrscheinlich der ersteren Schrift entnommen sind: von dem wunderbaren Verschwinden des Empedokles nach der Wiederbelebung der Scheintodten (Diog. VIII, 67), und der Verwandlung einer Bohne in eine menschliche Gestalt, wenn man sie 40 Tage in Mist eingrabe (Joh. Lyd. de mens. IV, 29. S. 181).

haben [1]). Für's Erste erfahren wir nämlich, dass er als Grundbestandtheile alles Körperlichen kleinste Körper angenommen habe, welche aus keinen weiteren Theilen zusammengesetzt seien, welche sich aber von den demokritischen Atomen dadurch unterscheiden sollten, dass sie von einander Einwirkungen erleiden und somit nicht blos in eine mechanische Verbindung, sondern in wirklichen Zusammenhang treten können [2]). Was ihn zu dieser Annahme veranlasst hat, für die sich bei ihm auch noch eine weitere Analogie findet [3]), wird nicht mitgetheilt; indessen werden wir kaum fehlgehen, wenn wir neben der platonischen Lehre von den Elementen vor Allem an jene pythagoreïsche Atomenlehre erinnern, als deren

1) Wegen dieser eigenthümlichen Lehren rechnet Plut. adv. Col. 14, 2. S. 1115 unsern Philosophen zu denen, welche πρὸς τὰ κυριώτατα καὶ μέγιστα τῶν φυσικῶν ὑπεναντιούμενοι τῷ Πλάτωνι καὶ μαχόμενοι διατελοῦσι.

2) Dionys. b. Euseb. praep. ev. XIV, 23, 3, nach Besprechung der Atomenlehre: οἱ δὲ, τὰς ἀτόμους μὲν [l. μὴ] ὀνομάσαντες, ἀμερῆ φασιν εἶναι σώματα, τοῦ παντὸς μέρη, ἐξ ὧν ἀδιαιρέτων ὄντων συντίθεται τὰ πάντα καὶ εἰς ἃ διαλύεται. καὶ τούτων φασὶ τῶν ἀμερῶν ὀνοματοποιὸν Διόδωρον γεγονέναι, ὄνομα δέ, φασιν, αὐτοῖς ἄλλο Ἡρακλείδης θέμενος, ἐκάλεσεν ὄγκους. Sext. Pyrrh. III, 32: für die Ursachen von Allem erklärten Heraklides und Asklepiades (ein viel späterer Arzt) ἀνάρμους ὄγκους. Math. X, 318 über dieselben: (τὴν τῶν πραγμάτων γένεσιν ἐδόξασαν) ἐξ ἀνομοίων μὲν, παθητῶν δὲ (diess im Gegensatz gegen die Atomiker, deren Atome zwar gleichfalls einander unähnlich, aber ἀπαθῆ seien), καθάπερ τῶν ἀνάρμων ὄγκων. (ἄναρμος heisst: unzusammengefügt, aus keinen Theilen bestehend.) Stob. Ekl. I, 350: Ἡρακλείδης θραύσματα (sc. τὰ ἐλάχιστα ὡρίζετο). Galen h. phil. c. 5, Schl. (Opp. XIX, 244): Ἡρακλείδης ... καὶ Ἀσκληπιάδης ... ἀναρμόστους [l. ἀνάρμους] ὄγκους ἀρχὰς ὑποτιθέντες τῶν ὅρων [l. ὅλων].

3) In dem Bruchstück eines Werks über Musik, welches Porphyr in Ptol. Harm. S. 213—216 Wall. mittheilt, und Roulez S. 99 ff. abdrucken lässt, behauptet Heraklides: jeder Ton sei eigentlich ein zum Ohr sich fortpflanzender Stoss (πληγή), der als solcher keine Zeit, sondern nur den Moment zwischen dem Stossenwerden und Gestossenhaben ausfülle; die Schwäche unseres Gehörs lasse uns aber mehrere aufeinanderfolgende Stösse als Einen erscheinen; je rascher sich die Stösse folgen, um so höher, je langsamer, um so tiefer sei der Ton. Wie er demnach die scheinbar continuirlichen Körper aus den Atomen, als diskreten Grössen, zusammensetzte, so dachte er sich auch in den Tönen diskrete Grössen als Elemente des scheinbar Continuirlichen. — In demselben Bruchstück äussert er auch die Ansicht, welche wir S. 548, 3 bei Plato gefunden haben, dass das Gesicht die Gegenstände durch eine Berührung mit denselben (ἐπιβάλλουσα αὐτοῖς) wahrnehme, und er leitet es daher ab, dass seine Wahrnehmungen rascher und zuverlässiger sind, als die des Gehörs. Zunächst vom Gehör bemerkt er: τὰς αἰσθήσεις μὴ ἑστώσας, ἀλλ' ἐν ταράχῳ οὔσας.

Anhänger Ekphantus bekannt ist [1]). Mit ihm trifft ja Heraklides auch in der Ueberzeugung zusammen, dass die Atome durch die göttliche Vernunft zur Welt gestaltet seien [2]). Was weiter das Weltgebäude betrifft, so soll Heraklides dasselbe für unbegrenzt gehalten haben [3]). Wichtiger jedoch ist es, dass er mit Hicetas und Ekphantus [4]) die tägliche Achsendrehung der Erde und den Stillstand des Fixsternhimmels gelehrt hat; wogegen ihm der jährliche Umlauf der Erde um die Sonne und das heliocentrische System noch fremd war [5]). Nur den Merkur und die Venus liess er als Trabanten um

1) S. Th. I, 361 f.

2) Was sich für ihn aus der S. 685, 3 angeführten Stelle ergiebt; über Ekphantus s. a. a. O.

3) Stob. Ekl. I, 440: Σέλευκος ὁ Ἐρυθραῖος (der bekannte grosse Astronom) καὶ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἄπειρον τὸν κόσμον. Die Placita nennen II, 1, 5 nur Seleukus, indessen ist darum die Angabe des Stobäus, der oft den vollständigeren Text hat, nicht zu verwerfen; vielmehr bestätigen die Placita selbst II, 13, 8 (s. u. 688, 2) dieselbe; nur darnach kann man fragen, ob der Begriff des Unbegrenzten hiebei ganz streng zu nehmen ist.

4) Der Erste, welcher diese Ansicht aufstellte, war nach Theophrast b. Cic. Acad. IV, 39, 123 (wozu Böckh d. kosm. Syst. Pl. 122 ff. z. vgl.) der Syrakusier Hicetas, und dass die Placita III, 13, 3 neben Heraklides nur Ekphantus nennen, erscheint um so unerheblicher, wenn man mit Böckh annimmt, dieser sei ein Schüler seines Landsmanns Hicetas, welcher dessen Theorie erst in einer Schrift ausgeführt habe. Wie es sich aber hiemit verhalten mag, jedenfalls scheint Heraklit dieselbe zunächst Ekphantus zu verdanken, an den sich ja auch seine Atomenlehre anschliesst.

5) Plut. plac. III, 13, 3: Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς καὶ Ἔκφαντος ὁ Πυθαγόρειος κινοῦσι μὲν τὴν γῆν, οὐ μήν γε μεταβατικῶς, τροχοῦ [δὲ] δίκην ἐνιζομένην ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς περὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς κέντρον. (Dasselbe, mit einigen Varianten, b. Eus. pr. ev. XV, 58. Galen hist. phil. c. 21. XIX, 295. Simpl. de coelo 109, a. Schol. in Arist. 495, a, 31: διὰ τὸ γεγονέναι τινάς, ὧν Ἡρακλείδης τε ὁ Ποντικὸς ἦν καὶ Ἀρίσταρχος, νομίζοντας σώζεσθαι τὰ φαινόμενα τοῦ μὲν οὐρανοῦ καὶ τῶν ἀστέρων ἠρεμούντων, τῆς δὲ γῆς περὶ τοὺς τοῦ ἰσημερινοῦ πόλους ἀπὸ δυσμῶν κινουμένης ἑκάστης ἡμέρας μίαν ἔγγιστα περιστροφήν. τὸ δὲ ἔγγιστα πρόςκειται διὰ τὴν τοῦ ἡλίου μιᾶς μοίρας ἐπικίνησιν. Ebd. 126, a. Schol. 506, a, 1 (vgl. ebd. 505, b, 46): ἐν τῷ κέντρῳ δὲ οὖσαν τὴν γῆν καὶ κύκλῳ κινουμένην, τὸν δὲ οὐρανὸν ἠρεμεῖν Ἡρακλ. ὁ Ποντ. ὑποθέμενος σώζειν ᾤετο τὰ φαινόμενα. Ebd. 132, a. Schol. 508, a, 12: εἰ δὲ κύκλῳ περὶ τὸ κέντρον [ἐποιεῖτο τὴν κίνησιν ἡ γῆ], ὡς Ἡρακλ. ὁ Ποντ. ὑπετίθετο. Geminus b. Simpl. Phys. 65, a, o.: διὸ καὶ „παρελθών τις", φησὶν Ἡρακλείδης ὁ Ποντ., „ἔλεγεν, ὅτι καὶ κινουμένης πως τῆς γῆς, τοῦ δ' ἡλίου μένοντός πως, δύναται ἡ περὶ τὸν ἥλιον φαινομένη ἀνωμαλία σώζεσθαι." (M. vgl. über diese Stellen, und gegen die schiefen Folgerungen, welche Gruppe kosm. Syst. d. Gr. 126 ff. daraus gezogen hat, Böckh a. a. O. S. 127 ff.) Prokl. in Tim. 281, E: Ἡρακλείδης ... κινῶν κύκλῳ τὴν γῆν.

die Sonne kreisen [1]. Ferner hielt er, gleichfalls nach pythagoreïschem Vorgang, die Gestirne, und namentlich den Mond, für Weltkörper von ähnlicher Beschaffenheit, wie die Erde [2]. Die Kugelgestalt der Erde, damals ohnedem nicht mehr bezweifelt, versteht sich für ihn von selbst [3]. Einige andere physikalische Annahmen [4] können wir übergehen, um uns seinen Ansichten von der menschlichen Seele zuzuwenden. Auch hier vertauschte er das Platonische mit der älteren pythagoreïschen Vorstellungsweise, indem er die Seele für ein Wesen aus lichtem, ätherischem Stoff erklärte [5]; vor ihrem Eintritt in den Körper sollten die Seelen in der Milchstrasse verweilen [6], deren Lichtpunkte wohl eben für solche Seelen gehalten wurden; ob und in welcher Weise er hiemit seine Dämonologie [7] und seinen Weissagungsglauben [8] in Verbindung brachte, wird nicht überliefert.

1) Chalcid. in Tim. S. 200 Meurs. und dazu Böckh a. a. O. S. 138. 142 f.

2) Stob. Ekl. I, 514 (Plac. II, 13, 8): Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι. ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται (wohin aber diese Ansicht ohne Zweifel erst aus dem Pythagoreïsmus gekommen ist). Ebd. I, 552: Ἡρακλείδης καὶ Ὤκελλος [τὴν σελήνην] γῆν ὁμίχλῃ περιεχομένην. Vgl. auch unsern 1. Th. S. 309. — Die Kometen dagegen und einige ähnliche Erscheinungen hielt Her. für beleuchtete Wolken; Stob. Ekl. I, 578 (plac. III, 2, 6. Galen h. phil. c. 18. S. 288). — Den Mythus von Phaëthon, der als Jupiter an den Himmel versetzt sei (Hygin. poët. astron. II, 42), hat er wohl nur geschichtlich berichtet.

3) Auf diese Annahme bezog sich wohl auch die Erzählung von einer angeblichen Erdumschiffung b. Strabo II, 2, 4. 5. S. 98. 100.

4) Ueber Ebbe und Fluth, Stob. Ekl. I, 634; über Fieberfrost Galen de tremore c. 6. Bd. VII, 615, K.; über die Sinneswahrnehmungen, welche er nach Plut. plac. IV, 9, 3 mit Empedokles durch die Hypothese der Ausflüsse und Poren erklärte; vgl. auch oben S. 686, 3.

5) Stob. Ekl. I, 796: Ἡρακλ. φωτοειδῆ τὴν ψυχὴν ὡρίσατο. Tertull. de an. c. 9: die Seele sei kein *lumen, etsi hoc placuit Pontico Heraclidi.* Macrob. Somn. I, 14: er bezeichne sie als ein Licht.

6) Jambl. b. Stob. Ekl. I, 904 vgl. oben S. 26, 3.

7) Auf die Dämonen, deren Annahme bei einem solchen Pythagoreer unbedingt zu vermuthen ist, beziehe ich Clemens protrept. 44, C: τί γὰρ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός; οὐκ ἔσθ' ὅπῃ οὐκ ἐπὶ τὰ Δημοκρίτου καὶ αὐτὸς κατασύρεται εἴδωλα (nämlich in der Beschreibung des Göttlichen). Demokrit's Idole sind rusprünglich Dämonen (s. unsern 1. Th. S. 643), und den Dämonen werden auch sonst luft- oder dunstartige Körper beigelegt; vgl. Epinomis 984, B ff. (s. u.).

8) Einige Beispiele weissagender Träume führen Cic. Divin. I, 23, 46.

Erlaubte sich aber der Pontiker auch manche Abweichung von der platonischen Lehre: in seinen sittlichen Grundsätzen blieb er ihr getreu. Aus seiner Schrift von der Gerechtigkeit werden Beispiele der Strafgerichte angeführt, welche das Unrecht treffen [1]), und in seinem Werke über die Lust stellte er einer hedonistischen Lobpreisung derselben [2]) gleichfalls zahlreiche Beispiele von solchen entgegen, welchen der Mangel an Selbstbeherrschung zum Schaden gereichte, indem er den Satz ausführte, dass sich nirgends eine stärkere Lust finde, als bei Verrückten [3]). Es ist diess eben so gut pythagoreïsch, als platonisch [4]), wie ja die beiden Schulen in der Sittenlehre fast noch mehr, als in der theoretischen Philosophie, übereinstimmen [5]).

Um so weiter entfernte sich Eudoxus von dem platonischen Vorgang, nicht allein in der Physik, sondern auch in der Ethik. Dort scheint ihm die Ideenlehre zu ideell, und die Theilnahme der Dinge an den Ideen zu nebelhaft gewesen zu sein; um sie seinem naturwissenschaftlichen Denken näher zu bringen, nahm er an, dass die Dinge ihre Eigenschaften durch die Beimischung derjenigen Substanzen erhalten, welchen dieselben ursprünglich zukommen, und er setzte demnach an die Stelle der Ideen anaxagorische Homöomerieen [6]); wobei es ziemlich gleichgültig ist, ob er den Namen der

Tertull. de an. c. 46. Plut. Alex. 26 aus Her. an. Von seinem Interesse für die Orakel zeugt auch die Schrift π. χρηστηρίων, deren Bruchstücke Roulez 67 f. Müller Fragm. hist. gr. II, 197 f. giebt.

1) Von Athen. XII, 521, e. f. 523, f.

2) Nur so nämlich, nicht als die eigene Meinung des Philosophen, lässt sich das Bruchstück b. Athen. XII, 512, a ff. auffassen, wobei es unausgemacht bleiben muss, welchen Gegner er hier zunächst im Auge hat.

3) Vgl. die Fragmente b. Athen. XII, 525, f. 533, c. 536, f. 552, f. 554, e.

4) Auf pythagoreïsche Ethik weist auch die Th. I, 335, 6 angeführte Definition der Glückseligkeit.

5) Es gilt diess aber freilich nur von den Ergebnissen, denn die wissenschaftliche Begründung und Ausführung der platonischen Ethik fehlt den Pythagoreern.

6) Arist. Metaph. I, 9. 991, a, 14: die Ideen tragen zum Bestand der Dinge nichts bei, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν (die weisse Farbe) μεμιγμένον τῷ λευκῷ (dem weissen Gegenstand). ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὔδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον. Fast wörtlich gleich ebd. XIII, 5. 1079, b, 18. Zu der ersteren Stelle bemerkt Alexander, im Folgenden (Schol.

Ideen noch beibehielt, oder nicht [1]. In der Ethik erklärte er mit Aristippus die Lust für das höchste Gut, indem er sich darauf berief, dass alle Wesen die Lust begehren und den Schmerz fliehen, dass man ferner die Lust um ihrer selbst willen anstrebe, und dass es nichts gebe, dessen Werth nicht durch ihr Hinzukommen erhöht würde [2]. Diese Abweichungen von Plato greifen so tief ein, dass man den, welcher sie vortrug, kaum zur platonischen Schule rechnen kann, wie viel er im Uebrigen der Akademie zu verdanken gehabt haben mag.

Dagegen lernen wir in dem Verfasser der Epinomis [3] einen wirklichen Platoniker kennen; freilich aber auch nur einen von denen, welchen die ganze Wissenschaft, wie den Pythagoreern, in der Zahlen-, Grössen- und Sternkunde und in einer mit ihr verbundenen Theologie aufgieng. Diese Schrift will, als ein Nachtrag zu den Gesetzen, untersuchen, worin jenes Wissen bestehe, welches wir mit dem Namen der Weisheit bezeichnen, das Wissen, welches allein zum glückseligen Menschen und zum vorzüglichen Bürger mache, zur Verwaltung der höchsten Aemter befähige, für die Bestrebungen der höher Unterrichteten das letzte Ziel bilde, ein seliges Leben nach dem Tode verbürge [4]. Dieses Wissen aber, erklärt sie, liege nicht in jenen handwerksmässigen Fertigkeiten, welche dem gemeinen Bedürfniss dienen; nicht in den nachahmenden Künsten, welche nur Unterhaltung, keinen ernsten Zweck, anstreben; nicht in einer von den Thätigkeiten, die ohne wahrhafte

573, a, 12) auf das zweite Buch der aristotelischen Schrift π. ἰδεῶν sich berufend: Εὔδοξος τῶν Πλάτωνος γνωρίμων μίξει τῶν ἰδεῶν ἐν τοῖς πρὸς αὐτὰς τὸ εἶναι ἔχουσιν ἡγεῖτο ἕκαστον εἶναι, καὶ ἄλλοι δέ τινες, ὡς ἔλεγε ... μίξει τῶν ἰδεῶν τὰ ἄλλα. Der Bearbeiter Alexanders zu Metaph. 1079, b, 15 wirft Eudoxus ganz mit Anaxagoras zusammen: οὗτοι δὲ οὐ συντάττουσι τὰς ἰδέας.

1) Diess lässt sich nämlich desshalb nicht ausmachen, weil Aristoteles nichts darüber sagt, von Alexander aber nicht sicher steht, ob er sich ganz genau an die Darstellung der Schrift von den Ideen gehalten hat.

2) Arist. Eth. N. X, 2, Anf. (vgl. Diog. VIII, 88) mit dem Beisatz: ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἤθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αὐτούς· διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σώφρων εἶναι u. s. w.

3) Deren platonischen Ursprung freilich, auch abgesehen von den äusseren Zeugnissen (s. o. 648, 1) und dem Unplatonischen in ihrem Inhalt, schon die trockene, schwunglose, ermüdende Darstellung widerlegen würde.

4) 973, A f. 976, D. 978, B. 979, B f. 992, A ff.

Einsicht nur nach unsicherer Meinung verfahren, wie die Kunst des Arztes, des Steuermanns, des Sachwalters; nicht in einer blos natürlichen Gelehrigkeit und Geistesschärfe [1]). Die unerlässlichste Bedingung wahrer Einsicht sei vielmehr die Kenntniss der Zahl, sammt dem, was ihr verwandt ist [2]), diese grosse Wissenschaft, welche der höchste der Götter, der Urheber alles Guten, Uranos uns geschenkt habe; denn wer keine Zahl kennte, und das Gerade vom Ungeraden nicht zu unterscheiden wüsste, der möchte vielleicht Tapferkeit und Selbstbeherrschung und jede andere Tugend besitzen: die grösste aller Tugenden, die Weisheit, müsste ihm fehlen [3]). Sei es ja doch die Zahl, deren nicht allein alle Künste bedürfen, sondern die auch überhaupt alles Gute schaffe und niemals ein Böses; nur wo es an der Zahl fehle, sei Unordnung und Schlechtigkeit, nur wer sie kenne, vermöge das Gerechte, Schöne und Gute zu verstehen und zu lehren [4]). Als ein Hülfsmittel für diese wissenschaftliche Bildung betrachtet unser Verfasser die Dialektik [5]); ihre höchste Spitze aber ist ihm die Sternkunde, welche es mit dem Schönsten und Göttlichsten von allem Sichtbaren zu thun hat [6]), und sie ist diess vor Allem desshalb, weil sie uns die werthvollste Tugend, eine wahre Frömmigkeit, möglich macht; denn sie allein befreit von jener verderblichen Unwissenheit, welche uns an der richtigen Erkenntniss und Verehrung der himmlischen Götter verhindert [7]). Wenn wir nämlich glauben dürfen, dass es Götter giebt, die für Alles sorgen und Alles erfüllen, wenn wirklich die Seele

1) 974, D — 976, C.

2) Neben der reinen Zahlenlehre nennt der Verfasser 990, C ff. in dieser Beziehung mit Plato (Rep. VII, 524, D ff. s. o. S. 405) die Geometrie, Stereometrie und Harmonik.

3) 976, C — 977, D vgl. 978, B ff. 988, A f.

4) 977, D ff. 979, A ff., wozu man vgl. was Th. I, 247, 3 aus Philolaus angeführt wurde.

5) 991, C: πρὸς τούτοις δὲ τὸ καθ' ἓν (das Einzelne) τῷ κατ' εἴδη προςακτέον ἐν ἑκάσταις ταῖς συνουσίαις, ἐρωτῶντά τε καὶ ἐλέγχοντα τὰ μὴ καλῶς ῥηθέντα· πάντως γὰρ καλλίστη καὶ πρώτη βάσανος ἀνθρώποις ὀρθῶς γίγνεται, ὅσαι δὲ οὐκ οὖσαι προςποιοῦνται, ματαιότατος πόνος ἁπάντων. Die letzteren Worte scheinen solchen Astronomen zu gelten, welche sich ausschliesslich auf die Beobachtung stützen wollten, wie Eudoxus.

6) 991, B. 989, D ff.

7) 989, A ff. 985, D. 980, A f. vgl. auch 988, A (über das religiöse Vorurtheil gegen die Meteorologie).

früher und edler ist, als der Körper [1]), wenn eine göttliche Vernunft [2]) die Welt gebildet hat, wo könnte diese Vernunft in höherem Grade wirksam sein, als in den herrlichsten und geordnetsten Theilen der Welt, den Gestirnen? Wie wäre es denkbar, dass so grosse Massen von etwas Anderem bewegt würden, als von einer Seele, dass eine so vollendete Regelmässigkeit ihrer Bewegungen von einer anderen Ursache herstammte, als von der ihnen inwohnenden Vernunft? Dass irdische Geschöpfe vom Geist beseelt wären, die leuchtenden himmlischen Wesen von ihm verlassen? [3]) Ihnen müssen wir vielmehr die glückseligste und vollkommenste Seele beilegen, wir müssen sie entweder für Götter oder für Bilder der Götter und für Träger von göttlichen Kräften ansehen, wir müssen sie entweder für schlechthin unvergänglich erklären, oder ihnen doch eine durchaus genügende Lebenslänge zuschreiben [4]). Sie sind mit Einem Wort die sichtbaren Götter, und ihnen allen (nicht blos Sonne und Mond) gebührt gleiche Verehrung [5]); wogegen der Verfasser die mythischen Volksgötter in ähnlich ablehnender Weise behandelt, wie Plato [6]). Diesen Göttern zunächst stehen die Dämonen. Denn

1) 980, C. 988, C f. 991, D mit Verweisung auf die S. 492 f. 522 f. 603 besprochenen Erörterungen der Gesetze.

2) λόγος ὁ πάντων θειότατος (986, C); diese Vernunft ist aber von der Seele, welcher u. A. auch 984, C die Bildung der lebenden Wesen zugeschrieben wird, offenbar nicht verschieden.

3) 981, E — 984, A. Ueber die Grösse der Gestirne wird S. 983, A f. bemerkt, man habe sich die Sonne grösser vorzustellen, als die Erde, und ebenso alle Planeten von wunderbarer Grösse. Die Reihenfolge und den Umlauf der Gestirne betreffend stimmt die Epinomis 986, A — 987, D mit Plato überein; doch ist es eine (nach den Προλεγγ. τ. Πλάτ. φιλοσ. c. 25 schon von Proklus gegen ihren platonischen Ursprung geltend gemachte) Abweichung von Plato's Darstellung, dass sich nach S. 987, B die Planeten nach rechts, der Fixsternhimmel nach links bewegen soll; s. o. 520, 2. — Aus Anlass dieser Erörterungen bemerkt der Verfasser 986, E. 987, D ff., die Sternkunde sei von den Barbaren zu den Hellenen gekommen, er hofft aber, sie werde von diesen, wie Alles, bald zu höherer Vollkommenheit geführt werden.

4) 981, E f. 983, E f. 986, B, wobei die Meinung ohne Zweifel die ist, dass als die eigentlichen Götter die Gestirngeister betrachtet werden sollen, wogegen es der Verfasser dahingestellt sein lassen will, ob der sichtbare Leib der Gestirne mit diesen loser, oder enger und unzertrennlicher verbunden ist.

5) 984, D. 985, D f.

6) 984, D (vgl. oben S. 604). Dabei aber auch hier (985, C f.) der Grundsatz, die Gesetzgebung solle die bestehende Gottesverehrung nicht antasten, und neue Gottesdienste nicht ohne dringende Gründe einführen.

wie es fünf verschiedene Elemente giebt [1], so giebt es auch verschiedene Gattungen von lebenden Wesen, indem je Ein Element in einer derselben im Uebergewicht ist [2]; und wenn in dieser Reihe die himmlischen Götter mit ihrer feurigen Natur die höchste, die Menschen Thiere und Pflanzen als Erdwesen die niedrigste Stufe einnehmen [3], so liegen zwischen beiden noch drei Klassen von Dämonen. Die zwei höheren derselben, theils mit ätherischen theils mit Luftkörpern, sind unsichtbar, die dritte Klasse, mit Wasser- oder Dunstleibern versehen, verbirgt sich bald, bald erscheint sie. Diese Dämonen sind es, welche allen Verkehr der Menschen mit den Göttern vermitteln; sie offenbaren sich in Träumen und Orakeln und überhaupt auf die mannigfachste Weise; sie kennen die Gedanken der Menschen, lieben die Guten und hassen die Bösen; denn sie sind bereits der Lust und Unlust zugänglich, wogegen die Götter über diese Gemüthsbewegungen erhaben nur denkender und erkennender Natur sein können [4]. Tief unter ihnen steht der Mensch; sein Leben ist voll Mühseligkeit, voll Unordnung und Unvernunft, und nur Wenige sind es, welche hienieden die wahre Glückseligkeit finden [5]. Wer aber mit Tugend und Sittlichkeit jene obenbeschriebene Kenntniss der göttlichen Dinge verbindet, dem wird sie zutheilwerden [6], und ein solcher hat auch Aussicht, nach dem Tode als ein wahrhaft Geweihter in ein seliges Dasein einzutreten, in welchem er von der Mannigfaltigkeit seiner jetzigen Natur befreit, der Betrachtung des Himmels leben wird [7]. Wir erkennen die platonische Schule nicht allein in dieser Erwartung, sondern auch in dem übrigen Inhalt unserer Schrift, in den Sätzen über den Werth des Wissens, über die Affektlosigkeit der Götter, über die weltregierende Vernunft, über die Abhängigkeit des Körperlichen von der Seele, über die Beseeltheit der Welt und die göttliche Natur der

1) Ausser den vier platonischen nämlich noch den Aether, welchem der Verfasser, an Platonisches (s. o. 513, 5) anknüpfend, seine Stelle zwischen Feuer und Luft anweist; 981, C. 984 B ff.

2) 981, C f. vgl. oben S. 676, 2. 4.

3) 981, D f.

4) 984, E — 985, C; vgl. oben S. 675.

5) 973, D ff. 982, A. 983, C. 985, D. 992, C.

6) 992, C f. vgl. 973, C.

7) 973, C. 986, D. 992, B f.

Gestirne. Aber welcher Abstand ist nichtsdestoweniger zwischen dem Astronomen, welchem die Sternkunde der Gipfel der Weisheit und der Sternenhimmel der höchste Gegenstand der Betrachtung ist, und dem Philosophen, der uns vom Sichtbaren zur Idee, von der Mathematik und Astronomie zur Dialektik führen will! um untergeordnetere Abweichungen hier nicht weiter zu verfolgen. Wenn daher die Epinomis aller Wahrscheinlichkeit nach noch der ersten Generation platonischer Schüler angehört [1]), so dient sie zu einer weiteren Bestätigung der Thatsache, welche auch ohne sie freilich hinreichend verbürgt wäre, dass sich schon die alte Akademie in vielen ihrer Mitglieder von dem ächten Geist des Platonismus weit entfernt, und die reinere philosophische Forschung ihrer Vorliebe für Mathematik und mathematische Theologie zum Opfer gebracht hat.

Seit Polemo scheint diese mathematische Spekulation, und die rein theoretische Untersuchung überhaupt, in der Akademie mehr und mehr hinter die Ethik zurückgetreten zu sein, wenn sie auch (wie wir an Krantor sehen) nicht ganz ausstarb. Polemo selbst hatte den Grundsatz, welcher an den Cynismus erinnert [2]), vielleicht aber allerdings nicht so schroff gemeint war, man solle sich durch Handlungen üben, nicht durch dialektische Theorieen [3]), und

1) Für diese Annahme spricht 1) die S. 648, 1 nachgewiesene Ueberlieferung, welche für sich allein freilich zum vollen Beweise zu schwach wäre. Dieser Ueberlieferung dient 2) der Umstand zur Stütze, dass der Inhalt unserer Schrift für einen Mann, wie Philippus, einen Mathematiker und Astronomen, dem aber doch auch ethische, politische und theologische Untersuchungen nicht fremd waren, sehr gut passt, dass namentlich die hier (983, A f.) so nachdrücklich betonte Grösse der Gestirne von dem Opuntier in einer eigenen Schrift (π. μεγέθους ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γῆς) besprochen wurde. Dazu kommt 3), dass unsere Schrift 986, A ff. noch keinen Fortschritt des astronomischen Wissens über Plato hinaus an den Tag legt, dass sie selbst vielmehr 986, E. 987, D f. die Sternkunde als eine bei den Griechen noch junge Wissenschaft bezeichnet, und eine wesentliche Vervollkommnung des von den Barbaren Erlernten erst von der Zukunft erwartet. Dass Aristoteles der Epinomis nicht erwähnt, nicht einmal Polit. II, 6. 1265, b, 18, scheint mir nicht mehr erheblich: sie kann ja immerhin einen Zeitgenossen des Aristoteles zum Verfasser haben, wenn sie auch später, als die aristotelische Politik, ist, oder wenigstens bei der Abfassung der letztern noch nicht als platonisches Werk im Umlauf war.

2) S. o. 207, 1.

3) Diog. IV, 18: ἔφασκε δὲ ὁ Πολέμων δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ

er selbst soll vor Allem durch seine persönliche Erscheinung Eindruck gemacht haben [1]). In seiner Sittenlehre folgte er durchaus der Richtung seines Lehrers. Sein Wahlspruch ist das naturgemässe Leben [2]). Dieses beruht aber ihm zufolge auf zwei Bedingungen, von welchen die eine in der Tugend besteht, die andere im Besitz derjenigen Güter, welche uns die Natur ursprünglich begehren heisst, wie Gesundheit und Aehnliches [3]). So unerlässlich aber auch das zweite von diesen Stücken zum vollen Glück ist, so steht es doch seinem Werth nach tief unter dem ersten: ohne Tugend, sagte Polemo, sei überhaupt keine Glückseligkeit möglich, ohne die leiblichen und äusseren Güter nur nicht die vollendete Glückseligkeit [4]); wie man sieht, ganz dasselbe, was auch schon Plato, Speusipp und Xenokrates gelehrt hatten. Sonst kennen wir aber von ihm nur einige vereinzelte Bestimmungen [5]).

μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι, καθάπερ ἁρμονικόν τι τεχνίον καταπιόντα καὶ μὴ μελετήσαντα, ὡς κατὰ μὲν τὴν ἐρώτησιν θαυμάζεσθαι κατὰ δὲ τὴν διάθεσιν ἑαυτοῖς μάχεσθαι.

1) Diog. IV, 17. 24.

2) Clemens Strom. VII, 717, D nennt von ihm eigene συντάγματα περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου.

3) Plut. c. not. 23 (s. o. 680, 3). Cic. Acad. IV, 42 (ebd.) Fin. II, 11, 33 f.: *omne animal, simul ut ortum est, et se ipsum et omnes partes suas diligit; duasque quae maximae sunt inprimis amplectitur, animum et corpus; deinde utriusque partes in his primis naturalibus voluptas insit, necne, magna quaestio est. nihil vero putare esse praeter voluptatem* (Cic. hat es mit einem Epikureer zu thun), *non membra, non sensus, non ingenii motum, non integritatem corporis, non valetudinem, summae mihi videtur inscitiae. Atque ab isto capite fluere necesse est omnem rationem bonorum et malorum. Polemoni, etiam ante Aristoteli, ea prima visa sunt, quae paulo ante dixi. ergo nata est sententia veterum Academicorum et Peripateticorum, ut finem bonorum dicerent secundum naturam vivere, i. e. virtute adhibita frui primis a natura datis.* Ebd. IV, 6, 14 f.: *cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis tria significari Stoici dicunt tertium autem, omnibus aut maximis rebus iis, quae secundum naturam sint, fruentem vivere,* was allerdings, nach der eigenen Angabe der Stoiker, Xenokrates und Aristoteles in ihre Bestimmung über das höchste Gut mitaufnehmen.

4) Clemens Strom. II, 419, A: ὁ γὰρ Ξενοκράτους γνώριμος Πολέμων φαίνεται τὴν εὐδαιμονίαν αὐτάρκειαν εἶναι βουλόμενος ἀγαθῶν πάντων ἢ τῶν πλείστων καὶ μεγίστων. (so auch Cic. Fin. IV, 6 s. vor. Anm.) δογματίζει γοῦν, χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν. δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν εἶναι. Cic. Tusc. V, 13 s. o. 681, 5.

5) So das Wort bei Plut. ad princ. inerud. 3, 3. S. 780: τὸν Ἔρωτα εἶναι

Von seinem Nachfolger **Krates** wissen wir nicht einmal so viel, und nur aus der ausnahmslosen Zusammenstellung desselben mit den übrigen Akademikern [1], und aus seinem persönlichen Verhältniss zu Polemo und Krantor können wir schliessen, dass er von den Grundsätzen der Schule nicht abwich. Dagegen ist uns von **Krantor** theils aus seiner Erklärung des Timäus [2], theils aus seinen ethischen Schriften, und namentlich aus dem Buch über die Trauer, Genaueres überliefert. Aus der ersteren Schrift wird mitgetheilt, dass er mit Xenokrates die zeitliche Entstehung der Seele bestritt, indem er die Darstellung des Timäus für eine blosse Lehrform erklärte [3]; dass er sich die Seele, in richtigem Verständniss seines Schriftstellers, aus den Grundbestandtheilen aller Dinge, und näher aus den vier Elementen des Sinnlichen und Intelligibeln, des Selbigen und des Anderen, zusammengesetzt dachte, damit sie Alles zu erkennen im Stand sei [4]; dass er von den harmonischen Zahlen des Timäus dieselbe Erklärung gab, welche auch die Neueren als richtig erkannt haben [5]; dass er den Mythus von der Atlantis, hierin freilich im Irrthum, für eine geschichtliche Nachricht hielt [6]. Wenn das, was er bei Plato fand, mit seinen eigenen Ansichten, wie sich diess kaum bezweifeln lässt, übereinstimmte, so beweisen diese Erklärungen, dass er Plato's Lehre von der Seele in ihrem ursprünglichen Sinn festhielt. Inwiefern das Gleiche bei den übrigen Theilen der Metaphysik der Fall war, wissen wir nicht; dagegen zeigt sich uns Krantor in seiner Ethik als einen treuen Vertreter der Akademie. Wir sehen aus einem grösseren, mit rednerischer Anmuth geschriebenen Bruchstück [7], dass er unter den Gütern die erste Stelle der Tugend einräumte, die zweite der Gesundheit, die dritte der Lust, die vierte dem Reichthum; was wir ohne allen Zweifel

θεῶν ὑπηρεσίαν εἰς νέων ἐπιμέλειαν und die S. 678, 6 angeführte Angabe des Clemens.

1) Z. B. bei Cic. Acad. I, 9, 34, wo Krates mit den Andern ausdrücklich den treuen Bewahrern der platonischen Lehre beigezählt wird.

2) Es war diess der erste Commentar zu dieser Schrift; s. o. S. 672, 1.

3) Prokl. in Tim. 85, A. Plut. an. procr. 3, 1. S. 1013.

4) Plut. 1, 5. 2, 4 f. s. o. S. 495, 2.

5) Plut. 16, 8. 20, 3. 29, 4, wozu man oben S. 496, 1, und das Einzelne von Krantor's Darstellung betreffend Kayser de Crantore S. 22—33 vergleiche.

6) Prokl. in Tim. 24, A.

7) Bei Sext. Math. XI, 51—58.

nur im Sinn der allgemein anerkannten akademischen Güterlehre zu verstehen haben. Wir hören ihn die stoische Schmerzlosigkeit als eine Ertödtung der natürlichen menschlichen Gefühle bekämpfen, und die Mässigung im Schmerz loben [1]), auch diess ist aber ächt platonisch [2]). Wir erfahren, dass er überhaupt, mit seiner Schule, die gänzliche Unterdrückung der Affekte verwarf, und nur ihre naturgemässe Beschränkung verlangte, indem er den von der Natur beabsichtigten Nutzen dieser Gemüthsbewegungen hervorhob [3]). Wir können auf das Ansehen, das er genoss, und zugleich auf die Reinheit seiner Grundsätze, auch daraus schliessen, dass er als Tugendlehrer mit Chrysippus zusammengestellt wird [4]). Es ergiebt sich

1) Plut. consol. ad Apoll. c. 3, S. 102: μὴ γὰρ νοσοῖμεν, φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κράντωρ, νοσήσασι δὲ παρείη τις αἴσθησις, εἴτ' οὖν τέμνοιτό τι τῶν ἡμετέρων, εἴτ' ἀποσπῷτο. τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτο οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίνεται μισθῶν τῷ ἀνθρώπῳ· τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν σῶμα τοιοῦτον, ἐνταῦθα δὲ ψυχήν. Aus Cic. Tusc. III, 6, 12, wo sich derselbe Ausdruck übersetzt findet, sehen wir, dass auch die Worte am Anfang des Kap.: οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς τὴν ἄγριον ὑμνοῦσι καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὖσαν aus Krantor stammen; von dem Weiteren dagegen wissen wir diess nicht, und können nur vermuthen, dass es wenigstens dem Sinne nach ihm angehört, dass demnach er schon geltend gemacht hat, die Apathie würde die Gefühle des Wohlwollens und der Freundschaft aufheben, und dass er statt ihrer mit diesem Ausdruck die „Metriopathie" verlangte (vgl. Anm. 3). Kayser S. 39 findet Spuren unserer Stelle mit Recht auch bei Seneca cons. ad Helv. 16, 1. cons. ad Polyb. 17, 2 vgl. ebd. 18, 5 f.

2) Gegen Kayser (S. 6 ff. 39 ff.), welcher eine Neuerung Krantor's darin gesehen und ihre Erklärung in der Kränklichkeit dieses Philosophen gesucht hatte, verweist Brandis II, b, 1, 40 mit Recht auf Cic. Acad. I, 9. IV, 44 (siehe folg. Anm.), und auf die Uebereinstimmung seiner Lehre mit den Annahmen der übrigen Akademiker über die Glückseligkeit. Dass sich aber auch schon Plato gegen die Apathie erklärt hat, und zwar mit ausdrücklicher Beziehung auf den Fall, welchen Plut. a. a. O. c. 3 Anf. zunächst im Auge hat, ist oben, S. 561, 1, nachgewiesen.

3) Cic. Acad. IV, 44, 135: *sed quaero, quando ista fuerint ab Academia vetere decreta, ut animum sapientis commoveri et conturbari negarent? mediocritates illi probabant, et in omni permotione naturalem volebant esse quendam modum* (was fast den Ausdruck μετριοπάθεια voraussetzt). *legimus omnes Crantoris, veteris Academici, de luctu. est enim non magnus, verum aureolus, et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus. atque illi quidem etiam utiliter a natura dicebant permotiones istas animis nostris datas: metum cavendi causa: misericordiam aegritudinemque clementiae: ipsam iracundiam fortitudinis quasi cotem esse dicebant.*

4) Von Horaz epist. I, 2, 4.

endlich aus seinen Bruchstücken, dass er mit Plato annahm, die Seelen seien zur Bestrafung und Reinigung auf die Erde versetzt, und dass er im Gefühl der Uebel, welche das menschliche Leben mit sich bringt, in dem Tode den Uebergang zu einem bessern Dasein erkannte [1]. Alles dieses stimmt mit der Denkweise der alten Akademie vollkommen überein. Wenn daher Cicero unsern Philosophen unter denen nennt, welche Plato's Lehre treu blieben [2], so wird hieran wenigstens so viel richtig sein, dass er von derjenigen Auffassung dieser Lehre, welche seit Speusippus und Xenokrates die herrschende war, sich nicht entfernt hat. Den ursprünglichen Geist und Gehalt derselben können wir aber allerdings in der platonischen Schule überhaupt nur unvollständig wiederfinden. Ist auch ihre Ethik ächt platonisch, so sind doch schon ihre ersten Vertreter von den spekulativen Grundlagen des reineren Platonismus abgekommen; die nächste Generation scheint sich fast ganz auf die Moral zurückgezogen zu haben, und als Arcesilaus in der Geschichte der Schule eine neue Wendung begründete, führte diese von dem Wege des Stifters noch viel weiter ab. Nur ein Theil von Plato's geistiger Hinterlassenschaft vererbte sich mit dem Garten in der Akademie: der volle Besitz derselben gieng an den über, welcher gerade dadurch in den Stand gesetzt wurde, über Plato hinauszugehen, an Aristoteles.

1) Plut. a. a. O.c. 27: πολλοῖς γὰρ καὶ σοφοῖς ἀνδράσιν, ὥς φησι Κράντωρ, οὐ νῦν ἀλλὰ πάλαι κέκλαυσται τἀνθρώπινα, τιμωρίαν ἡγουμένοις εἶναι τὸν βίον καὶ ἀρχὴν τὸ γενέσθαι ἄνθρωπον συμφορὰν τὴν μεγίστην, was nach Lactanz Instit. III, 18, Schl. Cicero in seiner Trostschrift wiederholt hatte (Kayser S. 48). Ueber die Mühseligkeiten des Lebens lässt sich Krantor bei Plut. a. a. O. c. 6. 14 aus; dass nämlich in der letzteren Stelle die Lehrerzählung über Euthynous aus Krantor stammt, hat Kayser S. 45 aus Cic. Tusc. I, 48, 115 nachgewiesen. (Aehnliche Klagen über die Uebel des Lebens sind uns in der Epinomis vorgekommen.) Ebdas. c. 25 bemerkt Krantor auch, welchen Trost es gewähre, nicht durch eigene Schuld zu leiden.

2) Acad. I, 9, 34.

Zusätze.

S. 24, Z. 8 v. u., und S. 26, Anm. 4 ist die Stelle der platonischen Gesetze VI, 782, C beizufügen.

S. 48, Z. 4 ist hinter „verheirathet gewesen sein“, einzuschalten: und die Art, wie er Meno 94, A über ihn redet, schliesst auch für die Zeit dieses Gesprächs den Gedanken an eine engere Verbindung mit ihm aus.

S. 56, Z. 4 v. u. ist Simpl. in Epict. Enchirid. S. 58 beizufügen; S. 57, Anm. 5, Schl. die Worte: Ebenso Tertullian Apologet. c. 46.

S. 62, Anm. 2: Ganz im Ernste schreibt noch neuestens Lasaulx, Sokrates Leben u. s. w. S. 20 f. dem Philosophen einen Genius in seinem Innern zu, dessen seltsame Erklärung man bei ihm selbst nachsehen möge.

S. 87, Anm. 4, Schl.: Vgl. Plato Lach. 187, E.

Zu S. 121, Anm. 1 vgl. noch: Cic. de orat. I, 47, 204: Sokrates habe nicht mehr gewollt, als zum Tugendstreben anregen. Valer. Max. VII, 2, ext. 1: einige sokratische Apophthegmen; Plato Gess. I, 626, E (die Quelle des Ausspruchs bei Stob. Ekl. II, 356).

Zu S. 166, Anm. 1 ist über Kleombrotus noch auf Sext. Math. I, 48 zu verweisen, und über Hermokrates zu bemerken, dass die Identität des platonischen Hermokrates mit dem xenophontischen nicht sicher steht; Tim. 20, A. C spricht vielmehr für Steinhart's Annahme (Pl. WW. VI, 39 f. 235 f.), dass mit dem platonischen Hermokrates der bekannte grosse Staatsmann und Feldherr aus Syrakus gemeint, und bei Xenophon Mem. I, 2, 48 statt Ἑρμοκράτης „Ἑρμογένης“ zu lesen sei.

S. 180 ist Z. 5 hinter „Parm. 60 f.“ beizufügen: Soph. 9 ff. Polit. 61 f., und am Schluss der Anm. 1: „Wenn endlich Stallbaum in Polit. a. a. O. auch die Methode der Eintheilungen für megarisch hält, so fehlt es hiefür nicht allein an allen geschichtlichen Spuren, sondern diese Annahme ist auch positiv unwahrscheinlich, da das

methodische Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern und die damit verknüpfte Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe für Plato gerade das Mittel ist, um der eleatisch-megarischen Einheitslehre zu entgehen. Die scherzhaften Uebertreibungen aber, welche sich Plato bei der Darlegung seines Verfahrens erlaubt, brauchen nicht als Verspottung der Megariker aufgefasst zu werden; ihr eigentlicher Zweck scheint vielmehr der zu sein: die Strenge der Methode, deren Anwendung dem Philosophen vielleicht schon manchen Tadel zugezogen hatte, selbst auf die Gefahr hin, dass sie zu den auffallendsten Ergebnissen führe, mit einer Art von Trotz als nothwendig zu behaupten (vgl. Soph. 227, B. Polit. 266, B f.), und darauf hinzudeuten, dass ihn die Möglichkeit einer oberflächlichen oder pedantischen Anwendung seines Verfahrens an seiner wesentlichen Richtigkeit nicht irre mache. Auch die Annahme (Stallbaum Plat. Parm. 57 ff. 65 f.), dass die im ersten Theil des Parmenides aufgeführten Einwürfe gegen die Ideenlehre megarischen Ursprungs seien, ist sehr unsicher.

S. 190, Z. 7 v. u. ist Stob. Ekl. I, 350 beizufügen.

S. 198, A. 6: Zu der Vermuthung (Steinhart Plat. WW. IV, 397), dass sich Phädo zu einer skeptischen Zurückhaltung des Urtheils hingeneigt habe, scheint mir der platonische Phädo keinen genügenden Anlass zu geben.

S. 201, Z. 10 v. u. ist hinter »sondern« beizufügen: »an das Thucyd. III, 91 erwähnte Gefecht, oder«.

S. 211, Anm. 1 war als Vertheidiger der schleiermacherischen Ansicht über Theät. 201, E ff. auch Brandis gr.-röm. Phil. II, a, 202 f., als ihr Gegner Stallbaum de arg. et artif. Theät. S. 11 f. zu nennen, und S. 213, A. 1 beizufügen: »Gegen Schleiermacher's Vermuthung (Pl. WW. II, b, 20), dass der Kratylus gegen Antisthenes gerichtet sei, vgl. Brandis II, a, 285 f., welcher der Annahme, dass Antisthenes an der Spitze heraklitisirender Sokratiker gestanden sei, mit Recht entgegenhält, alles was wir von seiner Dialektik wissen, sei vielmehr eleatisch. Jene Annahme hängt bei Schleierm. mit der durch Diog. VI, 19. IX, 6 zu widerlegenden (schon in unserem 1. Th. S. 451 unten berührten) Meinung zusammen, dass der von Diog. IX, 15 als Commentator Heraklit's erwähnte Antisthenes der Sokratiker sei.

S. 247, Z. 10 ist beizufügen: (Diogenes lässt ihn zwar hier

und IV, 23 den Akademiker Krates hören und von seiner Schule zur cynischen übertreten; da diess aber die grössten chronologischen Schwierigkeiten macht, wird eine Verwechslung anzunehmen, und der Cyniker Krates für seinen Lehrer zu halten sein).

S. 254, A. 2, Schl.: Wir brauchen daher nicht einmal mit Susemihl (genet. Entw. d. plat. Phil. II, 35) anzunehmen, dass Aristipp erst durch Plato zu seinen Bestimmungen über die mittleren Zustände gekommen sei.

Zu S. 301, Anm. 4: Doch vgl. m. was Ideler (über Eudoxus. Abh. d. Berl. Akad. v. J. 1828. Hist.-phil. Kl. S. 207), für die Angaben des Proklus sagt. — Ueber die platonische Lösung des delischen Problems berichtet Eutocius in Archimed. de sphaera et cylindro, Archimed. ed. Torelli S. 135, wozu Ideler a. a. O. zu vergleichen ist.

S. 309, Z. 20 ist vor „Suid.“ beizufügen: Memnon a. a. O.

S. 311, Anm. 4, Anf.: Plut. adv. Colot. 32, 6. S. 1126.

S. 320, Z. 8 v. u. hinter „Tim.“: 31, B ff.

S. 365, Z. 12 hinter „die Republik“: und die Gesetze.

S. 369, Z. 4: Die Wahrnehmung stellt uns Ein und Dasselbe in der widersprechendsten Weise dar; wie könnten wir sie für wahr halten? (Rep. X, 602, C. VII, 523, E ff.)

S. 369, Anm. 3, Schl. Dass dieses letztere hier geschehe, glaube ich trotz der Einsprache, welche neuestens Bonitz (Plat. Stud. S. 69 f.) dagegen erhoben hat, festhalten zu müssen. Denn Plato selbst behandelt S. 187, C die im Folgenden erörterte Schwierigkeit, die falsche Vorstellung zu erklären, als einen Einwurf gegen Theätet's Definition des Wissens, und es lässt sich auch nicht absehen, wie die ganze ausführliche Erörterung über die falsche Vorstellung mit dem Hauptthema des Gesprächs zusammenhängen sollte, wenn sie nicht den Zweck hat, die Gleichstellung des Wissens mit der richtigen Vorstellung zu widerlegen, und ebendamit den Unterschied beider anzudeuten. Dass aber dieser im Obigen Plato's Sinn gemäss bestimmt ist, wird auch aus Tim. 51, E. Symp. 202, A. Meno 97, E hervorgehen. Selbst die richtige Vorstellung ist nach Plato nur ein Mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen, weil ihr die Einsicht in ihre Gründe fehlt; hierauf beruht es, das sie keinen Bestand hat, dass wir über denselben Gegenstand, von dem wir zeitweise eine richtige Vorstellung haben, uns dann auch wie-

der täuschen, d. h. dass jene Verwechslung der Vorstellungen möglich ist, welche der Theätet, so lange das Wissen der richtigen Vorstellung gleichgesetzt wird, desshalb unerklärbar findet, weil man das, was man weiss, unmöglich vermöge dieses Wissens mit einem Andern verwechseln könne.

S. 382, Anm. 3 ist Rep. VI, 495, C ff., S. 385, Anm. 1 Gess. IV, 721, B f., S. 398, A. 4 Rep. X, 602, E, S. 405, A. 2 die Verweisung auf S. 301, 4, S. 497, Z. 5 Jamblich in Nicom. Arithm. S. 141 Tennul. beizufügen.

Zu S. 502, Z. 16 vgl. auch Diog. III, 67 (Plato habe die Seele als ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ πνεύματος definirt);

zu S. 506, A. 1: Tim. 77, B (s. u. S. 552, 1);

zu S. 510, A. 2: Gess. VI, 781, E;

zu S. 515, A. 2: Simpl. de coelo 139, b. Schol. in Arist. 510, a, 37, welcher die Dreiecke des Timäus bereits für körperlich hält;

zu S. 543, Z. 4 v. u.: Gess. V, 734, B;

zu S. 563, Z. 8 v. u.: Gess. IX, 854, E;

zu S. 617, Z. 21: Metaph. XIV, 2. 1089, b, 11; ebd. Anm. 1: Metaph. XIII, 6. 1080, b, 23 ff.;

zu S. 642, 16: Simpl. phys. 54, b, o. 57, b, o. Diog. prooem. 6. II, 106. III, 6.

Zeller, Eduard,

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung

Bd.: 2,1

1859

Coburg, Landesbibliothek -- Cas A 3727(2)
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11928967-0